SCHELLING

Entre naturaleza y melancolía

Davide Sisto

Lectulandia

«Schelling es Schelling y hay que tomarlo como es»; estas palabras describen efectivamente al filósofo alemán Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854), un pensador excéntrico que reivindica la espiritualidad de la naturaleza, el valor cognoscitivo de la imaginación y del sentimiento, el significado pedagógico de la locura, el pulular de los espíritus en el mundo de los vivos y el carácter tanto formador como destructor de la melancolía, y cuyo ímpetu melodramático empujó su vida personal así como su filosofía al borde del precipicio.

Nuestro filósofo, impulsivo y apasionado, desarrolla un pensamiento a veces denominado «Misticismo de base crítica» repleto de raíces y de insinuaciones orientales, uno de cuyos aspectos más actuales será, seguramente, su filosofía de la naturaleza. A Schelling le interesa, ante todo, comprender la vida por cómo es, sin hacerla coincidir con nuestros esquemas conceptuales. Para él, la vida es radical, sin compromisos, marcada por la crudeza y por la explosión incontaminada de formas: sus reverberaciones luminosas comparten su espacio existencial con el dolor y la muerte.

Davide Sisto

Schelling

Entre la naturaleza y la melancolía

Descubrir la filosofía - 57

ePub r1.0

Titivillus 17.03.2021

Título original: *Schelling. Tra natura e malinconia*
Davide Sisto, 2016
Traducción: Irene Oliva Luque
Ilustración de cubierta: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez
Diseño y maquetación: Kira Riera

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Índice de contenido

Cover

Schelling

Prólogo. Terremoto y ruina

Escribir sobre uno mismo es como resumir la historia del universo
Entre la teoría y la biografía: Las lentillas de Schelling
Espíritu revolucionario y ánimo polémico
Granito, tipejo… con un honesto ojo azul
Los años del sufrimiento
Ni camaleón ni barquero
¿Idealista o romántico?

La naturaleza es el espíritu visible
El bosque, no la razón
Del paisaje al fin de la vida: los colores ambiguos de la naturaleza
No existe frontera entre el pensamiento y la materia
El sentimiento poético de la naturaleza
El impulso formador y la planta originaria: la naturaleza creativa
Agitación y vida, apatía y muerte
Espíritu visible y naturaleza invisible
El tres que convierte el dos en uno: el alma del mundo
Símbolo: sin imagen no hay sentido
Intuición intelectual y éxtasis de la razón
La naturaleza de Schelling hoy: el posthumanismo y el nuevo realismo

La irreprimible melancolía de toda vida
Sin lucha no hay vida: el alma de todo odio es el amor
La melancolía y la niebla de la indiferencia
¿Qué es la melancolía?
Íntima reserva en el velo de tristeza
La naturaleza, gran ruina
Alas de murciélago para el alma

El hombre es el eterno fragmento: apetito, pasión y locura
La locura

La muerte es el criterio de la vida
Narrar la muerte: el romanticismo
El valor de las imperfecciones
Morir es natural. Schelling y la experiencia del duelo
¿Existe la muerte natural?
El sello de la perfección
El mundo de los espíritus
Los espíritus, mis recuerdos
La muerte como decrecimiento

Epílogo. Schelling, fragmento del absoluto

APÉNDICES
Obras principales
Cronoología

Notas

Prólogo. Terremoto y ruina

«Schelling es Schelling y hay que aceptarlo tal como es»[1]. Bastan pocas palabras, las utilizadas por Rosenkranz en sus lecciones schellingianas de Gdansk en 1848, para comprender que nos adentramos en los meandros teóricos de un filósofo excéntrico, cuyo ímpetu melodramático empuja peligrosamente tanto su vida personal como su filosofía hasta el borde del precipicio. En vilo constante entre el grito de triunfo y la caída en el anonimato, Schelling es el término medio entre el huraño intelectual, que lleva el rigor por bandera cotidiana, y el dandi fascinantemente inquieto, hijo legítimo de aquella época romántica consumida por la pasión.

«La filosofía de Schelling, que podría denominarse *misticismo de base crítica*, termina, como el *Prometeo* de Esquilo, en terremoto y ruina»[2]. En la burla de Friedrich Schlegel se esconde una verdad incómoda. El terremoto y la ruina son, de hecho, el destino de un hombre que se mueve serpenteando entre litigios, enemistades, luchas y polémicas feroces, y también el de una filosofía que, al desarrollarse entre la segunda mitad del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX, debe afrontar constantemente las peripecias de los cambios culturales y sociales en curso.

Misticismo de base crítica: la racionalidad en Schelling siempre aparece veteada por una coloración intuitiva y estática, por la que el fragor de la intuición emotiva y el sosiego del razonamiento lógico experimentan una necesidad mutua y se entrelazan con pasión. Nuestro filósofo, impulsivo y apasionado por naturaleza, desarrolla un pensamiento nómada sobre el terreno occidental, repleto de raíces y de insinuaciones orientales, que lo llevan a despreciar a los hombres de intelecto puro que florecen en el período ilustrado, para quienes no existe el hecho sin su explicación racional. Tiene razón Ludwig Feuerbach cuando identifica en la radical oposición filosófica entre Schelling y Hegel el enfrentamiento entre Oriente y Occidente: la filosofía del primero es

«una planta exótica, la vieja identidad oriental sobre suelo germánico, para la cual la simpatía de la escuela de Schelling por el Oriente es un rasgo característico y esencial en ella»; la filosofía del segundo, por el contrario, se inclina a favor de Occidente e infravalora Oriente[3]. Es este un aspecto que convierte a Schelling en el «mediador evanescente», tal como lo define Slavoj Žižek que ha construido su recorrido especulativo a la sombra de una paradoja: a través del retroceso desde un idealismo filosófico puro, de claro corte racionalista, al exotismo propio de las reflexiones místicas premodernas, él llega a la postre, y quizá a su pesar, a una peculiar forma de *ante litteram* posmoderno, aunque en realidad se aísle del marco de la cultura occidental. Schelling jamás es contemporáneo de su tiempo: mezcla el lenguaje del idealismo especulativo de su época con el lenguaje de la mística del pasado y con el profético posidealista del futuro[4]. Lo hace con originalidad y con inteligencia, a menudo de forma inconsciente, aunque exponiéndose también a muchos malentendidos, que lo llevarán a aparecer aislado en los manuales de historia de la filosofía.

¿Constituye Schelling pues, un episodio fugaz entre Fichte y Hegel? Si esta es vuestra opinión, no sigáis leyendo, devolved este ejemplar y pedid que os reembolsen su importe. Schelling no es un entrante, a la espera del primer plato hegeliano. Es precisamente su nomadismo filosófico, como todo lo híbrido y lo contaminado, lo que resguarda sus reflexiones del polvo del tiempo. Es más, las encauza en el túnel del eterno presente y pone de relieve su característica más importante: su permanente actualidad.

Si leéis las teorías sobre el decrecimiento feliz de Serge Latouche, o sí os paráis a pensar en los desastres ecológicos causados por nuestras desconsideradas políticas ambientales, recordad la filosofía de la naturaleza de Schelling. Esta nos enseña que debemos ser conscientes de que la libertad, la espiritualidad y la conciencia están presentes hasta en una brizna de hierba movida por el viento o en el zumbido de una mosca. No existe un hombre superior a todo lo no humano; no existe ni siquiera una naturaleza que se corresponda con el modo humano de observarla. Existe en todo caso un conjunto de mundos naturales, cada uno dotado de sus

leyes y de sus libertades particulares propias, que no son en absoluto menos importantes que las nuestras ni, por ser distintas, son ni mucho menos merecedoras de ser pisoteadas a favor de nuestros intereses. No es casualidad que muchos de los estudios científicos de la contemporaneidad —en primer lugar, las ciencias de la complejidad del siglo XX— hayan extraído enseñanzas esenciales de la filosofía de la naturaleza schellingiana.

Por esta razón, a Schelling le interesa, ante todo, comprender la vida por cómo es, sin hacerla coincidir con nuestros esquemas conceptuales. Para él, la vida es radical, sin compromisos, marcada por la crudeza y por la explosión incontaminada de formas: sus reverberaciones luminosas comparten su espacio existencial con el dolor. A pesar de los tonos excesivamente apocalípticos, herederos de su carácter patético, Schelling tiene la capacidad de penetrar con argucia y sin piedad en el dolor del mundo, intentando comprender por qué todas las cosas parecen veladas por una melancolía insuperable y están destinadas a perecer. Como veremos, es justo en el momento en que nos detenemos minuciosamente en el significado que la melancolía y la muerte adquiere para todos los seres vivos, incluido Dios, cuando él consigue hacer que destaque la belleza, la violencia infame y todos los claroscuros de la vida y la naturaleza. De este modo, propone al lector una guía existencial atemporal, con la que nos enseña que nosotros, los hombres, no somos los dueños del mundo, que cada una de nuestras acciones libres tiene tras de sí un abismo sin fondo, que la condiciona, y ante sí un presente donde todos los seres no humanos tienen la misma dignidad que nosotros.

En definitiva, si nos esforzamos en descifrar un lenguaje no inmediato y cargado de significados místicos, entraremos en contacto con un filósofo que tiene mucho que ofrecer en el plano pedagógico y que es capaz de comprender todas las contradicciones que caracterizan la realidad y la vida en cuyo seno, a nuestro pesar, nos situamos.

Retrato de Friedrich Wilhem
Joseph von Schelling

Escribir sobre uno mismo es como resumir la historia del universo

Entre la teoría y la biografía: Las lentillas de Schelling

La voluntad de reconstruir en las páginas siguientes, con mayor o menor profundidad, la biografía de Schelling responde a una necesidad fundamental para la articulación de este texto. Introducir al lector en el pensamiento de Schelling comporta, en efecto, la responsabilidad de mostrar de qué manera la teoría y la biografía son indisociables si realmente queremos comprender los matices y los ecos, sin contentarnos con una abúlica lista de reflexiones que se suceden ordenadas en el tiempo. Todo filósofo, de hecho, no puede más que razonar partiendo del contexto privado y público en cuyo seno se desarrollan sus actividades y sus elaboraciones conceptuales. Pero esta premisa tiene un valor totalmente particular en el caso de la filosofía de Schelling. El dolor provocado por un fallecimiento, las enemistades y las polémicas divulgadas a lo largo de toda su vida, el paso de una fase de escritura compulsiva a una fase de alarmante esterilidad creativa: todos estos son aspectos que plasman un recorrido cultural visceralmente autobiográfico.

Como escribe María Anna Mariani, «la autobiografía es el relato de la memoria que tiene un individuo de su propia vida»: pero la vida, en constante devenir, es efímera, jamás tiene un carácter definitivo. El autobiógrafo debe rendirse, por lo tanto, ante la percepción de que sus experiencias son siempre provisionales, oscilan entre el balance del pasado y el horizonte de las expectativas futuras. Uno no puede escribir de sí mismo partiendo del instante último y definitivo, ya que este instante está siempre más allá, siempre a merced de un nuevo conflicto, y solo la muerte

lo puede mandar a callar. En todo caso, la autobiografía «desde el presente reabre el pasado y desde el presente se desliza hacia el futuro» [5].

Reabrir el pasado desde el presente es deslizarse desde el presente hacia el futuro: este es el trabajo filosófico de Schelling, quien reconstruye poco a poco su memoria de la vida, ya sea personal o universal, con su lenguaje filosófico particular. Pero dicha reconstrucción se ve entorpecida por los fantasmas de su pasado, que el presente vuelve a albergar, orientados hacia un futuro tan esperado como neblinoso. Como observa en *Las edades del mundo*, quien fuera capaz de «escribir la *historia* de su vida, de comenzar desde su base, con esto mismo habría resumido brevemente toda la historia del universo» [6].

Y así, como veremos, la idea filosófica de una vida definida como conflicto insalvable se resume brevemente en las cartas y en los panfletos polémicos escritos por Schelling contra sus numerosos enemigos. El intento por comprender el origen del mundo se corresponde con su modo personal de vivir el presente, cargado de nostalgia por el pasado. La melancolía que devora su espíritu —«mi salud nunca es del todo la que debería ser y aumenta la melancolía que con frecuencia me asalta» [7]— se convierte en el estado de ánimo que devora el universo entero, incluso el punto de partida ontológico que conecta a Dios, la naturaleza y el hombre. Y, es más, la muerte de su esposa Caroline, que jamás abandona su espíritu, empuja el presente —tanto de Schelling como de su filosofía— hacia el futuro. La muerte como criterio de la vida y el mundo de los espíritus, instalado en nuestro mundo terrenal, mantienen unidos el duelo, el consuelo y la teoría filosófica: el espíritu de Caroline es el emblema máximo del futuro hacia cuyo encuentro se encamina nuestra realidad terrena, presagiado por el recuerdo.

Escribir sobre uno mismo es como resumir la historia del universo: la autobiografía universal no puede, en definitiva, ser tal sin entrelazarse con la individual. En dicho entrelazado se manifiesta el impulso creador, del que habla Goethe en su autobiografía, que se ejerce de forma constante tanto hacia el

interior como hacia el exterior, y constituye el eje de la existencia y se convierte, una vez que se comprende, en la resolución de todas las contradicciones que caracterizan la vida. El impulso creador, al relacionar la autobiografía universal con la individual actúa de modo que cada individuo, en su unicidad, mientras escribe sobre sí mismo resume todo lo que es el universo. Él es un fragmento del todo; pero, justo por ser un fragmento, encierra el todo dentro de sí, según sus características únicas e irrepetibles. La suma de los fragmentos del mundo equivale a la suma de las gotas del mar, pero tanto el mundo como el mar, en su totalidad, están contenidos celosamente en cada uno de los fragmentos y en cada una de las gotas. Se trata de un pensamiento que, aunque dominante en la época romántica, se convierte en el manifiesto de Schelling. La biografía y la teoría de Schelling, unidas, constituyen a la postre un fragmento único e irrepetible entre todos los fragmentos; en sus reflejos se concentra el mundo entero, cuyos matices aparecen a través de las lentillas con las que Schelling lo observa, a menudo con desencanto.

Espíritu revolucionario y ánimo polémico[8]

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling nace el 27 de enero de 1775 en el número 14 de la Pfarrstraße, en el seno de una casa parroquial de Leonberg, población situada en la región Baden-Württemberg, pocos kilómetros al oeste de Stuttgart. Su padre, también llamado Friedrich Joseph, es hijo de un vicario de la parroquia local y pertenece a un linaje de pastores de Wurtemberg. Su madre, Gottliebin Maria Cless, en cambio, proviene de una familia de eclesiásticos. Ambos huérfanos, se casan el 12 de noviembre de 1771 y traen al mundo a cinco hijos. Los otros cuatro son: Beate, única hija, Gotllieb, aventurero y soldado, August, pastor en Marbach, y Karl, médico, con quien Schelling mantiene la relación más estrecha. El padre es un hombre culto, de carácter bondadoso y dulce, amante sobre todo de las tradiciones orientales y de la música barroca del siglo XVII. No es casualidad que su hijo acabe construyendo, en el transcurso de los años, un sistema filosófico profundamente condicionado por la mística de ese mismo siglo y que, la mayoría de las veces, los intérpretes comparan con las culturas orientales.

Schelling crece en un clima familiar sereno y evocador creado por el entorno ambiental donde transcurren los años de su infancia; de hecho, durante algunos años reside en Bebenhausen, antigua abadía cisterciense situada en los alrededores de Tubinga. En la vecina Nürtingen, empieza a estudiar latín y se encuentra por primera vez con Friedrich Hölderlin, cinco años mayor que él. De la correspondencia se extrae que Schelling, a la edad de nueve años, es defendido por Hölderlin frente al acoso de los demás niños, que se burlan de él por su baja estatura. A pesar de estas desventuras sociales, es un estudiante tan dotado, sobre todo en latín y en griego, que será trasladado antes de tiempo al colegio preparatorio de Bebenhausen, junto a chicos de diecisiete y dieciocho años.

El 19 de octubre de 1790 entra en el *Stift* de Tubinga, un prestigioso internado para la cultura teológica y la formación de

pastores, donde vuelve a encontrarse con Hölderlin y conoce a Hegel. Los tres futuros fuera de serie del pensamiento alemán, en su época juvenil, se frecuentan y comparten la agitación por la Revolución francesa. Dicha agitación se ve principalmente acentuada por las rígidas condiciones de vida del internado de Tubinga, caracterizado por una disciplina muy severa y por aspectos logísticos —comida y alojamiento— de todo menos cómodos. Son años en los que Schelling se mete en líos a menudo: se sospecha, por ejemplo, que haya traducido a escondidas la Marsellesa y que haya sido cómplice del agitador Wetzel, hasta tal punto que sus padres, muy preocupados, escriben varias cartas al responsable del internado para pedir la indulgencia para su hijo. Entre los diversos episodios revolucionarios del trío Schelling-Hegel-Hölderlin, hay que recordar el de 1791, año en que intentan plantar un «árbol de la libertad» en los alrededores de Tubinga.

La Revolución francesa, desde el entusiasmo inicial hasta la decepción ligada a su decadencia final, la lectura minuciosa de las tragedias griegas, de Platón, de Kant y de Fichte, el talento innato para el estudio, todos estos aspectos se condensan dentro de un período juvenil más bien frenético, que culmina con la escritura en 1795 no solo de su tesis doctoral, sino también de tres ensayos, *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general, Del Yo como principio de la filosofía* y la primera parte de las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, ¡con tan solo veinte años! Es más, un año antes se publica un breve ensayo, que escribió a los dieciocho años, sobre el tema de la mitología, titulado *Sobre frutos, leyendas históricas y filosofemas del mundo antiguo*. A esta precocidad extraordinaria le corresponde obviamente un estilo aún inmaduro, si bien ya impregnado de profundidad teórica y de una manifiesta dependencia del pensamiento subjetivista de Fichte, quien de entre todos los estudiosos de la época probablemente sea quien más cautiva al joven Schelling.

En los años posteriores al internado de Tubinga, realiza muchos viajes, con estancias frecuentes en Stuttgart y Leipzig y completa su formación gracias a los dos encuentros fundamentales de su vida: con Fichte y Goethe. A Fichte ya lo había conocido durante su

primer período de formación en Tubinga, y quedó impresionado por su carácter autónomo e independencia de pensamiento. No en balde, como se mencionó anteriormente, sus primeros escritos son profundamente deudores de dicho carácter y dicha independencia. Con posterioridad, profundiza en su conocimiento de los mismos y, gracias a ellos, se aleja del estudio de la teología para dedicarse a la filosofía y desarrollar una patente simpatía por el emergente movimiento del romanticismo alemán. Este aspecto será decisivo para comprender el papel de Schelling dentro de la filosofía del siglo XIX. A Goethe, por otro lado, lo conoce en Weimar a finales de mayo de 1798, en casa de Schiller. La impresión mutua es tan positiva que Goethe, normalmente arrogante y polémico, en una carta al ministro Voigt, mencionará a Schelling como «una mente preclara, enérgica y organizada a la última moda: estoy convencido de que (…) resultaría de utilidad en la Academia» **[9]**.

Entre las obras escritas en esta fase de su vida, hay una que merece especial mención: *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*, publicado entre 1795 y 1796 en Stuttgart. Un ensayo, a decir verdad, rodeado de un aura misteriosa: en realidad, no se sabe a ciencia cierta quién fue su autor, por mucho que el principal sospechoso sea Schelling. Se sabe solamente que representa la transcripción hecha por Hegel de un texto desconocido. Algunos sostienen que Hegel no es solo el transcriptor sino también el autor: otros piensan que el autor es Hölderlin. Hay incluso otros, y es esta la opinión más extendida, que consideran que Hegel transcribió las palabras de Schelling, fruto de una serie de conversaciones que tuvo con Hölderlin en años anteriores. La importancia de este texto deriva de su contenido: se trata en realidad de un texto programático que exalta radicalmente la libertad y niega la trascendencia, que reconoce el valor educativo de la poesía y de la belleza, y que además apunta a la fundación de una «nueva mitología», en la que los filósofos y las personas comunes deberían unirse para garantizar la libertad universal y la igualdad de los espíritus. Se trata de temas que perfilan la edad de oro de la cultura alemana de la primera mitad del siglo XIX.

En Leipzig escribe y publica dos de sus obras juveniles más

importantes. *Ideas para una filosofía de la naturaleza* y *El alma del mundo*, que le permiten obtener una cátedra en Jena, gracias al apoyo de Fichte y de Goethe, entusiasta de dichos escritos. Estas dos obras representan los fundamentos teóricos de la filosofía de la naturaleza, marca de fábrica del pensamiento de Schelling: en ellas se muestra hábil en el dar vida a reflexiones que reelaboran con originalidad y en detalle los conocimientos científicos y biológicos acumulados, sobre todo, tras la lectura de las últimas obras de Kant y de Goethe.

En Jena, imparte clases de 1798 a 1803. Jena es la ciudad donde en aquellos años nace el primer círculo romántico, constituido por los hermanos Friedrich y Wilhelm August von Schlegel, así como por Ludwig Tieck, Novalis, etc. Schelling vuelve a encontrarse por tanto dentro de un movimiento rico en ideas creativas, predispuesto a una mezcla entusiasta de filosofía, poesía, literatura, mitología, ciencia y religión. En Jena conoce más tarde a la hija de un célebre orientalista de Gotinga. Caroline Michaelis, doce años más joven que él y casada con Friedrich Schlegel. Nace así de forma clandestina un intenso amor entre Schelling y Caroline, que poco después se divorcia de Schlegel para casarse con nuestro filósofo en 1803. Caroline es la clásica mujer de novela del siglo XIX: ardiente, impetuosa, dotada de una inteligencia y una cultura superior a la media, original e impredecible, cuya personalidad rebosante de un atractivo infinito oscila entre una amabilidad fuera de lo común y una arrogancia extrema, que le granjeará enemigos acérrimos. Hegel, después de su muerte, la define en una carta como una «mujerzuela (…) de quien algunos han formulado la hipótesis de que estuviese poseída por el diablo» **[10]**.

Tanto el clima cultural de Jena como los asuntos amorosos provocan enconadas disputas entre Schelling y sus presuntos amigos: comienza a deteriorarse la relación con Fichte y corre peligro, por razones sentimentales obvias, la amistad con Friedrich Schlegel. A pesar de estos culebrones entre hombres de cultura, el de Jena es un período en que se consolida definitivamente la filosofía de la naturaleza y comienzan a crecer las raíces de la llamada *filosofía de la identidad*, gracias sobre todo a las siguientes

obras: *Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza*, el texto que mejor condensa las teorías científicas schellingianas; *Sistema del idealismo trascendental*, su obra más conocida y traducida, *Exposición de mi sistema de filosofía*, y el diálogo panteístico *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*; sin olvidar las importantes lecciones de la *Filosofía del arte*, que han de leerse como compendio del *Sistema*, aunque fueron publicadas de forma póstuma. Son todas estas obras en las que se consolidan las influencias de Goethe, las lecturas de Spinoza y las conversaciones con los románticos. Mientras tanto, desaparece por completo todo rastro del subjetivismo de Fichte, con el que se radicaliza la polémica.

La distinción entre la filosofía de la naturaleza y la filosofía de la identidad se fundamenta en el modo de entender la naturaleza dentro de la relación que mantiene con el espíritu. En la filosofía de la naturaleza, Schelling se concentra principalmente en los fenómenos naturales, uniendo los estudios filosóficos con los intereses científicos de la época (sobre todo, la física y la química). En la filosofía de la identidad, el énfasis pasa de la naturaleza al concepto de *absoluto* como totalidad o unidad diferenciada, y también a las capacidades cognoscitivas y morales del hombre. Volveremos a este punto.

En 1803, Schelling abandona Jena y comienza a trabajar como profesor en la Universidad de Wurzburgo hasta 1806. Este período se caracteriza por nuevas disputas con las autoridades académicas, con sus colegas y con varios (ex) amigos, quienes, por envidia, conspiran ladinamente contra él. En el aspecto filosófico, se cimientan sus teorías, como demuestran los fascinantes *Aforismos sobre la filosofía de la naturaleza*. No obstante, son dos los escritos que merecen una atención especial: el de 1806 contra Fichte, conocido por los expertos del sector precisamente como el *anti-Fichte*, cuyo tono polémico y sarcástico convierte la obra como poco en divertida; y *Filosofía y religión*, de 1804, considerado por lo general un punto de ruptura inicial, ya que fue escrito con anterioridad. Un punto de ruptura debido a las muchas críticas que recibió su sistema filosófico, a causa de un panteísmo que parece no

concordar con la exigencia de salvaguardar la libertad.

Granito, tipejo… con un honesto ojo azul[11]

Retrato de Schelling, por Joseph Karl Stieler (1835).

Carolina (1798), primera esposa de Schelling:

> Schelling está ahora mismo a punto de recluirse entre muros, como él mismo dice, aunque sin duda no resistirá. Es más bien un hombre hecho para derribar los muros. […] Como hombre, es más interesante de lo que admitís, es una verdadera naturaleza original, en la categoría de los minerales, es auténtico granito. (N. del A.: Por este motivo, *granito* ha pasado a ser su célebre sobrenombre).

Benjamin Constant (1804) uno de los exponentes más importantes de la oposición liberal a Napoleón:

> Nunca otro hombre ha suscitado en mí una impresión tan desagradable. Es un tipejo, con la nariz arregazada, el ojo fijo, punzante y vivo, la sonrisa amarga, la voz cortante, habla poco, escucha con una atención que no halaga y que se asemeja en todo caso a la malevolencia; palabra que por sí sola da la impresión, por su carácter, de una maldad activa, y, por su ingenio, de la frivolidad francesa unida a la metafísica alemana.

Johan Joseph Görres (1827), filósofo del romanticismo tardío:

> Es un caso extraño, la *Natura naturata* en él es cualquier cosa menos atractiva, hay en ella algo de animal, de desenfrenado, de indómito, y además algo de descuidado, de deteriorado, de abatido y de anticuado: aguardiente de arroz […] en una ánfora japonesa de laca negra; pero es inteligente, comprende con facilidad, tiene juicio y recato, y, lo que me atrae mayormente, un honesto ojo azul.

Los años del sufrimiento

Fotograma de la película *Melancolía*, de Lars von Trier (2011).

A partir de 1806, año en que se traslada a Múnich, en Baviera, Schelling comienza a ensombrecerse y, como consecuencia, a hacer más tenebrosa su filosofía. Si hasta el periodo de Wurzburgo, más allá de las numerosas disputas y polémicas con sus colegas, desarrolla un pensamiento sereno y luminoso (¡en apariencia!), después de 1806, en sus escritos se imponen las atmósferas nocturnas, plúmbeas, llenas de melancolía y nostalgia. En Múnich. Schelling es nombrado miembro de la Academia de las Ciencias, presidida por el célebre matemático Jacobi, y secretario de la Academia de Bellas Artes. Recibe una remuneración considerable y es distinguido con honores y condecoraciones, aunque esto modifica sus actividades cotidianas: cada vez dedica menos tiempo a la didáctica, debido a sus quehaceres de naturaleza administrativa. Además, no desdeña la vida mundana local, entra en contacto con el ambiente católico de la capital bávara y experimenta la influencia de algunas personalidades relevantes del llamado *romanticismo tardío* —Baader, Steffens, Schubert y Ritter—, del que Schelling hereda el propósito de profundizar en la mística y la teosofía, desde siempre presentes en su bagaje cultural, tal como demuestran la densa correspondencia y buena parte de su producción filosófica.

Este último aspecto es decisivo, ya que tanto el ambiente del romanticismo tardío como el de la teosofía son más bien oscuros, marcados por una concepción de la religión centrada en el mal radical, en el sufrimiento y en los aspectos nocturnos de la vida. No es casualidad que el pensamiento schellingiano comience a llenarse de elementos religiosos, hasta aquel momento presentes de forma vaga y menos decisiva. En este clima. Schelling publica en 1809 otra de sus obras maestras: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Una obra en la que dominan conceptos como el mal y la libertad en Dios, la melancolía en el mundo, la vida como conflicto, la inestabilidad psicofísica del hombre que debe darse cuenta de su propia libertad, etc. En otras palabras, el intento por resolver las aporías de las elucubraciones precedentes empuja a Schelling a introducir masivamente en su pensamiento teorías de carácter religioso. Es significativo, en este sentido, cierto deslizamiento terminológico, según el cual el término *absoluto* comienza a ser sustituido con frecuencia por el término *Dios*, menos usado en el pasado.

El término teosofía significa literalmente «sabiduría de Dios». Se empezó a utilizar este vocablo entre algunos filósofos platónicos de la Edad Media. En este contexto, el teósofo es la persona que conoce la realidad porque está inspirado por Dios. Mientras la teología estudia lo divino desde un planteamiento racional, la teosofía tiene un fundamento intuitivo.
En la imagen, portada de una revista teosófica alemana.

El nuevo matiz religioso de su pensamiento empuja al filósofo alemán a sumergirse en un proyecto ambicioso, y letal: *Las edades del mundo*, una obra que, en tres libros, pretende esbozar el pasado,

el presente y el futuro del mundo basándose en los conocimientos filosóficos, mitológicos y teosóficos adquiridos en el transcurso de los años, un proyecto que choca, de golpe, con la realidad y, en particular, con un acontecimiento que desestabiliza la vida de Schelling: la repentina muerte de su esposa Caroline en Maulbronn en septiembre de 1809.

El sufrimiento ligado a la pérdida acentúa el carácter nostálgico, fóbico y maniático de Schelling, cuya creatividad va menguando. Ya sea por el duelo, por las críticas de sus colegas y el éxito creciente de Hegel o por el carácter excesivamente ambicioso de *Las edades del mundo*, la cuestión es que las publicaciones schellingianas empiezan a ser cada vez menos frecuentes. Aparte de las fascinantes *Lecciones de Stuttgart* de 1810, cincuenta páginas en las que descubrimos qué son Dios, el hombre, la muerte y la inmortalidad para Schelling, y el precioso diálogo filosófico-literario *Clara* (1810-1811), dedicado al tema de la muerte y la inmortalidad, lo demás es el silencio más absoluto. El proyecto de *Las edades del mundo* naufraga por culpa de los miedos y las incertidumbres desarrolladas por su autor, quien lo reelabora constantemente, escribiendo fragmentos, esbozos y textos breves, desconectados entre sí, que hacen referencia, por lo general tan solo al libro relativo al pasado. Centenares de páginas que, a pesar de ofrecernos un material cuantioso y valioso, aparecen inconexas y desiguales.

No son suficientes ni un nuevo amor, la jovencísima Paulina Gotter, con la que traerá al mundo a seis hijos, ni el resurgir del espíritu polémico, esta vez contra Jacobi: Schelling sigue siendo esclavo de sus fantasmas y sobre todo del espectro de Hegel, que en este momento ya está a punto de sobrepasar al colega y amigo de los tiempos de Tubinga. No obstante, no se puede hablar de una crisis total. De hecha Schelling aún tiene algunas satisfacciones: después de una breve estancia en Erlangen, en 1827 es emplazado como profesor de filosofía en la Universidad de Múnich y nombrado presidente de la Academia de las Ciencias.

Entre 1827 y 1841, ostenta prestigiosísimos puestos en la alta

sociedad de Múnich y sus cursos universitarios gozan de un gran éxito de asistencia de estudiantes y colegas extranjeros. Estos años los dedica a ordenar sus ideas más recientes, crea —a través de las clases y los cursos universitarios— una especie de introducción histórico-filosófica a la filosofía moderna y proyecta la llamada *filosofía positiva*, una filosofía contraria al racionalismo dogmático de corte ilustrado (y hegeliano). La filosofía positiva la constituyen una filosofía de la mitología y una filosofía de la revelación, en las que el filósofo aborda temáticas de patrón teológico y mitológico pero a partir de su formación filosófica específica, que antepone la experiencia a toda forma de reflexión racional. En esta filosofía positiva, observamos que se pasa del concepto racionalista de *intuición intelectual*, que es central, sobre todo en los escritos de principios del siglo XIX, al concepto de éxtasis de la razón, una noción casi mística que remite a la idea de una razón que tiene una relación inmediata con el ser, sin necesidad de una mediación conceptual.

Publicadas de forma póstuma siguiendo las indicaciones testamentarias dadas a su hijo, estas lecciones, aunque básicas y reveladoras respecto a la evolución filosófica de Schelling, no compensan el vacío de publicaciones debido a la incapacidad de dar forma a *Las edades del mundo*. La etapa de Múnich de entre 1827 y 1841 es, en definitiva, una etapa rica en reconocimiento público y lecciones universitarias, pero paupérrima en publicaciones.

En 1841, se traslada a La Universidad de Berlín, donde habían impartido clases con mucho éxito Fichte, muerto de forma prematura en 1814, y Hegel, muerto en 1831. A pesar de su edad, sesenta y cinco años, se presenta en Berlín con gran entusiasmo, dado que interpreta el nombramiento de la universidad como una revancha frente a Hegel. Intuye que sus meditaciones pueden superar los éxitos hegelianos de los últimos años, lo que lo devolvería a una posición de actualidad. El interés que despiertan sus cursos berlineses es evidente, tanto que a ellos asisten numerosos intelectuales y filósofos de la época. Entre estos se encuentra incluso Kierkegaard, cuya actitud resulta paradigmática: el entusiasmo inicial se apaga y la decepción ocupa su lugar. Tras

un inicio apoteósico, Schelling comienza a descuidar los cursos berlineses y el público, finalmente, se acaba reduciendo a no más de treinta personas. Después de abandonar la enseñanza, al cabo de pocos años, debido entre otras causas a la publicación no autorizada de los apuntes de sus cursos por parte de muchos de sus adversarios. Schelling muere el 20 de agosto de 1854 en Bad Ragaz, Suiza, hasta donde se había trasladado para disfrutar de una estancia veraniega en los Alpes, tras años de aislamiento filosófico sin impartir clases ni publicar obras.

Ni camaleón ni barquero

La biografía aquí resumida es fundamental para comprender el progresivo desarrollo del pensamiento de Schelling. El matiz autobiográfico de sus escritos refleja una comunión, de todo menos incierta, entre la teoría y la vida vivida. Las numerosas ciudades a las que se trasladó, los duelos, las enemistades, las rivalidades (sobre todo con Fichte y Hegel), las incomprensiones, los repentinos cambios de humor, la alternancia entre la fecundidad y la esterilidad creativa y el marco cultural dentro del que se desarrollan los acontecimientos relatados se agolpan, todos juntos, entre líneas dentro de los diversos textos schellingianos, y representan la atmósfera fundamental para su comprensión. Resultan, por lo tanto, bastante limitativos los dos clichés histórico-filosóficos que se encuentran en todos los manuales de historia de la filosofía:

- Schelling es un Proteo de la filosofía, una especie de camaleón impreciso del pensamiento clásico alemán a causa de los *liftings* a los que somete a su pensamiento.
- Schelling es el barquero del subjetivismo de Fichte en el sistema metafísico de Hegel. Por su interés por la naturaleza, representa la antítesis de la tesis del sujeto de Fichte: Hegel, de esta forma, con su racionalismo metafísico, puede sintetizar en su persona a Fichte y a Schelling, cuya única utilidad consiste en haber labrado el terreno para el advenimiento de Hegel.

La imagen de Schelling cual Proteo de la filosofía deriva de la clásica división práctica de su bibliografía en diferentes fases teóricas, cada una bien delineada y distinta de las demás: la fase fichteana (los primeros escritos), la filosofía de la naturaleza (*circa* 1797-1800), la filosofía de la identidad (*circa* 1801-1805), la filosofía de la libertad (*circa* 1806-1820)

, la filosofía positiva, que contiene los estudios sobre la mitología y la revelación y que se extiende desde 1820 hasta los últimos años de su vida.

¿Pero es realmente plausible seccionar el recorrido filosófico de Schelling de una forma tan rígida? ¿Existen de verdad la filosofía de la naturaleza y la filosofía de la libertad como dos entidades distintas, conectadas por la filosofía de la identidad? El escepticismo frente a este modo simplista de resumir el pensamiento schellingiano se apoya en múltiples razones. Ante todo, Schelling escribe sus obras en un lapso de tiempo muy amplio: comienza en 1794 y solo las interrumpe cuando ya está próxima su muerte, en torno al 1854. Sesenta años de obras, publicadas o abandonadas incompletas. Sobre todo, sesenta años durante los cuales todo individuo se enfrenta a un recorrido de crecimiento y de desarrollo personal. Lo que se piensa y se escribe a los dieciocho años difícilmente permanece inmutable sesenta años más tarde. Es más, si así fuese, sería un indicio de una escasa apertura mental y de una igualmente mediocre predisposición a la madurez. Y esto se puede constatar también en otros ámbitos creativos: es difícil, por ejemplo, tropezarse con un grupo de rock, cuyos orígenes se remonten a los años sesenta, que componga en el año 2016 canciones iguales e idénticas a las que escribía en 1967. Cuando esto sucede, la primera reacción de los críticos consiste en considerarlo un grupo nostálgico o, en todo caso, creativamente estático. Si además añadimos el carácter autobiográfico de las expresiones filosóficas schellingianas, entonces resulta aún más problemático mantener la teoría del camaleón. Motivo por el cual, en esta introducción a Schelling, no seguiremos en ningún modo la división en fases teóricas de su filosofía, sino que más bien abordaremos los temas más relevantes, así como su desarrollo con el paso de las décadas.

Asimismo, hay que leer la relación filosófica con Hegel teniendo muy en cuenta la cronología schellingiana: nuestro filósofo, de hecho, muere nada más y nada menos que veintitrés años después de Hegel y, durante este período, continúa dando clases y escribiendo, conociendo las doctrinas hegelianas e intentando superarlas, hasta el punto de atraer la atención de un acérrimo

antihegeliano como era Kierkegaard, según sé ha dicho ya. Es sin duda cierto que, después de 1809, casi deja de publicar y, en cualquier caso, sus teorías más significativas ya han visto la luz. Pero esto no significa que finalice el proceso de su desarrollo teórico, un proceso que, de hecho, tiene también en cuenta la filosofía de Hegel, a la que intenta además oponerse. Parece por lo tanto reduccionista la lectura de Fichte y de Schelling como dos autores que anticipan a Hegel y que son superados por este, como filósofo de la síntesis superior entre sujeto y objeto.

Poner en tela de juicio estos dos clichés histórico-filosóficos significa interpretar la filosofía de Schelling basándose en la compenetración entre teoría y biografía, siguiendo sus distintos flujos especulativos y las reelaboraciones que siguieron a las críticas o a las dudas provenientes de fuera. Al hacer esto, es preciso identificar los temas centrales de su pensamiento, los temas que siguen siendo una de sus prioridades de 1794 a 1854. Y algunos de estos, los principales, son la naturaleza, la melancolía y la muerte. Sin duda, existen también otros (por ejemplo, la libertad y su relación con la necesidad, la mitología, el arte, etc.), pero, al fin y al cabo, cada uno puede atribuirse fácilmente a alguno de los tres mencionados. Existen también temáticas que, con el transcurso del tiempo, se transforman y modifican sus rasgos principales: pienso en el paso desde la intuición intelectual al éxtasis de la razón, de la negación del mal al mal radical, en las diversas definiciones dadas a la entidad divina, etcétera. Todos estos son elementos que veremos en los capítulos siguientes.

Basándome en todo lo que se ha mencionado en las páginas precedentes, presentaré —a fin de cuentas— el pensamiento schellingiano en su homogeneidad estructural siguiendo su evolución, pero siempre a partir de la idea de que, debido a su carácter de filosofía autobiográfica, es necesario recordar su continuidad y sus motivaciones contextuales, que subyacen a algunas transformaciones conceptuales. La mayor parte de las citas o de las referencias, que tendré en cuenta para analizar los conceptos de naturaleza, melancolía y muerte, se extraerá de las diversas obras, haciendo especial hincapié en los textos generalmente considerados fundamentales: el *Sistema del idealismo*

trascendental y las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. A diferencia de lo que normalmente hacen los estudiosos de Schelling, también me ocuparé del diálogo *Clara* cuyo singular carácter permite hacer más transparente su pensamiento filosófico.

¿Idealista o romántico?

Escribir una introducción al pensamiento de Schelling significa enfrentarse de inmediato con un gran problema: ¿es Schelling un filósofo idealista o un filósofo romántico? En la época en que vivió, en realidad, se desarrollan contemporáneamente en Alemania, así como en otros lugares, el idealismo y el romanticismo, dos movimientos teóricos que trascurren paralelos, entrelazándose a veces de forma recíproca, y la mayoría de las veces divergiendo de manera radical. Los manuales de historia de la filosofía, por lo general, definen a Schelling como uno de los tres grandes filósofos del Idealismo alemán, junto a Fichte y a Hegel. Mejor aún, definen a Fichte como el filósofo del idealismo subjetivo, dado que se concentra en el Yo, a Schelling como el filósofo del idealismo objetivo, dado que se concentra en la naturaleza y a Hegel como el filósofo de la síntesis, como aquel que sintetiza en su pensamiento sistemático el Yo fichteano y la naturaleza schellingiana. Pero ¿es realmente así?

Tanto el idealismo como el romanticismo tienen sus fundamentos en el pensamiento kantiano. El idealismo profundiza sobre todo en los resultados de la *Critica de la ratón pura*, llevando hasta el extremo su subjetivismo y su racionalismo. Los idealistas se concentran en el sujeto, en el modo en que el sujeto conoce el mundo, absorbiendo la realidad dentro de sus estructuras conceptuales. El idealismo se suele definir como una filosofía trascendental, es decir, una filosofía que estudia las formas a través de las cuales el sujeto establece, construye, el objeto que tiene ante sí, que en ningún momento parece ser independiente de nuestra mirada.

Los románticos, en cambio, profundizan sobre todo en los resultados de la *Crítica del juicio*, y ahondan en el carácter finalista y organista de la naturaleza. Los románticos, que suelen atribuirse a los círculos de dos ciudades —el de Jena, más filosófico, y el de Heidelberg, más visionario—, desean superar el racionalismo ilustrado, creen que el pensamiento nunca será capaz de comprender por completo la realidad. Al unir la filosofía, la

poesía, la literatura y la ciencia, el romanticismo atribuye un significado espiritual y religioso a la naturaleza, antepone el sentimiento, las pasiones y las emociones a la razón y el intelecto, cree además que la locura y la irracionalidad son elementos constitutivos para el desarrollo del individuo, siempre único y distinto a los demás, si bien en todos se refleja el infinito.

Basándonos en estas indicaciones generales, podemos afirmar que Schelling se sitúa en la frontera entre el idealismo y el romanticismo tendiendo indiscutiblemente hacia el último, sobre todo en lo que respecta a la manera de entender la naturaleza, el hombre como fragmento, la muerte y la presencia de lo infinito en lo finito. A pesar de conservar una estructura teórica muy racionalista, que lo mantiene alejado de cualquier forma de carácter visionario, el Schelling romántico sale ganando frente al idealista. Es la suya una filosofía de la reconstrucción, una filosofa que viaja hacia atrás en el tiempo, partiendo del presupuesto de que la realidad no puede construirse a partir del pensamiento; no se trata de una filosofía de la construcción que, como quiere el idealismo filosófico, antepone la representación frente al objeto representado. Un mediador evanescente (cfr. Žižek) difícilmente es idealista. Resulta mucho más verosímil que sea romántico.

La naturaleza es el espíritu visible

El bosque, no la razón

En la historia de la filosofía occidental, Schelling es sinónimo de naturaleza. Es hijo de una época histórica —a caballo entre el siglo XVIII y el siglo XIX— que establece como base de las ciencias naturales la idea de que la naturaleza es un conjunto de imágenes poéticas y espirituales. Es decir, no puede existir un estudio científico y filosófico de los fenómenos naturales que no tenga en cuenta la mirada fascinada del literato y del poeta. En el paso del siglo de la ilustración al del romanticismo, el hombre de ciencia tiene una relación con la naturaleza muy parecida a la relación que mantiene con ella el joven Werther de Goethe, cuyas penas de amor no tendrían ningún sentido sin la identificación vertiginosa con el paisaje que enmarca su vida.

Como afirma Martín Heidegger en las clases que dedicó a Schelling en 1936, este modo de vincular la poesía, la filosofía y la ciencia en el estudio de la naturaleza puede parecer una absurdidad al científico del siglo XX. «Hoy ya no tenemos, por lo general, los ojos adaptados para seguir hasta el fondo estas perspectivas abiertas sobre la naturaleza»[12], y sin embargo, continúa Heidegger, es restrictivo querer rechazar por completo la mirada poética sobre la naturaleza, solo porque las innovaciones tecno-científicas y las transformaciones éticas, que se suceden entre los siglos XIX y XX, poco a poco lo hayan hecho obsoleto. Se puede, en otras palabras, encontrar en una perspectiva filosófica como la schellingiana los elementos fundamentales para comprender el modo en que ha evolucionado nuestra mirada científica, ética y filosófica sobre la naturaleza, además de para entender cómo algunas convicciones actuales hunden sus raíces precisamente en dichas perspectivas.

Ante todo. Schelling está convencido de que el científico y el filósofo de la naturaleza, para llevar a cabo de forma correcta su trabajo, deben —antes de cualquier especialización— ser devotos de la naturaleza y dirigirse a ella con un espíritu solicito. En los *Aforismos introductorios a la filosofía de la naturaleza* de 1806, insiste repetidamente en que la religión del filósofo jamás puede parecerse a la del eremita, es decir, no puede estar cerrada con llave en el trastero de la autoconciencia y encaminada a satisfacer las necesidades subjetivas. Más bien, la naturaleza debe adornarla, hasta tal punto que el filósofo sienta el deseo de descender con pasión a sus profundidades más remotas para aprender a vivir a todos los niveles.

> Caminé por los bosques porque deseaba vivir con sabiduría, para enfrentarme solo a los hechos esenciales de la vida, para comprobar si era capaz de aprender todo lo que esta podía enseñarme, y para no descubrir, a punto de morir, que no había vivido **[13]** .

Mucho antes que Henry David Thoreau, célebre entre el gran público más bien gracias al joven Neil y al *Club de los poetas muertos* que a sus escritos (que levante la mano quien no haya visto la película de Peter Weir), Schelling escoge como maestro al bosque, no a la razón. Es la realidad circundante, en cuyas grietas individuales se ramifican todas las formas naturales sin excepción, la que ofrece a la reflexión filosófica los mejores instrumentos posibles para descifrar la existencia. No existe lección académica capaz de igualar la enseñanza pedagógica extraída de la simplicidad de un paisaje de campo, con su riqueza libre y con su esplendor. Dicho paisaje es el punto de partida ineludible para un esmerado análisis científico de la naturaleza. Tanto que, en el corazón de su diálogo autobiográfico *Clara*, Schelling defiende que observar es más importante que reflexionar. Aquello que se nos presenta ante los ojos tiene más valor que lo que elaboramos con la mente. Observar con meticulosidad cada detalle natural aislado es la tarea de quien tiene la intención de desarrollar una filosofía de la naturaleza. Por ejemplo, un día de verano pasado al aire libre, desde el alba hasta la sepulcral quietud nocturna, es capaz de proporcionar al científico observador el bagaje necesario para

estructurar una teoría epistemológica respecto a la luz, los sonidos, los efectos del agua en la tierra, las nubes, la alternancia de las fuerzas naturales, la vida de los animales y las plantas.

> Quien no concibe la vida de la naturaleza en su totalidad, como un continuo, no aprende a comprender su lenguaje ni siquiera en lo particular ni en lo pequeño **[14]** .

Detengámonos un instante. Cuando usamos la expresión *lenguaje de la naturaleza*, ¿de qué naturaleza estamos hablando? No existe en realidad nada más complicado y controvertido en el mundo que el intento de definir de forma rigurosa y objetiva qué es la *naturaleza*. Es más fácil encontrar un punto de convergencia entre un hincha del Madrid y otro del Barcelona sobre el último clásico de la Liga española que entre estudiosos laicos y religiosos sobre el tema de la naturaleza, tema capaz de generar diatribas mucho más feroces que las ocasionadas por un gol, quizá, en fuera de juego. Entre otras cosas porque el paso del significado de las nubes, observadas durante un día de verano, a las batallas políticas en nombre de lo que las engloba (la naturaleza, precisamente) es casi inmediato. Intentaré demostrar, en las páginas que siguen, este paso y sus diferentes interpretaciones, tratando de esbozar el marco dentro del cual es posible comprender a fondo el significado especulativo de la filosofía schellingiana.

Del paisaje al fin de la vida: los colores ambiguos de la naturaleza

Los defensores de la sacralidad de la naturaleza parten de la fascinación experimentada ante un paisaje de campo, fruto de la creación divina del mundo, para llegar, al final del recorrido, a una certeza considerada innegociable, la naturaleza es siempre vinculante en el plano normativo. Se pasa de la belleza de un paisaje natural a las normas morales para el hombre. Es tarea de la naturaleza redimensionar la autodeterminación del individuo particular y poner límites férreos tanto a las decisiones sociales, culturales y políticas del espacio público como a las modificaciones que la ciencia y la tecnología han intentado aportarles desde siempre. Referirse a la *naturaleza sagrada* significa reconocerle un valor moral, cuya utilidad consiste en frenar el ímpetu prometeico del hombre, que está convencido de ser el dueño del mundo y de su cuerpo. La distinción entre natural e innatural coincide, por tanto con la que existe entre correcto e incorrecto. Dios es el garante de la distinción, situado por encima de las partes y Padre creador de la naturaleza y de sus leyes, que deben ser intangibles y delimitar el territorio dentro del cual el hombre ejerce la libertad.

En oposición a los defensores de la sacralidad de la naturaleza, están aquellos que, a partir de una visión laica de la vida, separan la naturaleza de la moral y de la ética, al considerar que esta no es de ningún modo normativa. No existe, por decirlo de otra forma, conexión entre la conformidad de la naturaleza y las categorías de correcto e incorrecto. Es por ello que obedecer a la naturaleza es, para estos, un precepto vacío de significado. De hecho, si por el término *naturaleza* entendemos simplemente el sistema total de las cosas, entonces el precepto de obedecer sus leyes resulta absurdo, ya que esta no es más que la realidad en su totalidad como conjunto, por lo que el hombre no puede hacer más que obedecerlas. Parir y abortar, por ejemplo, tienen el mismo significado bajo esta óptica: si se establece que las leyes de una sociedad consienten ambas elecciones y que la medicina y la

tecnología están en condiciones de ofrecer al hombre las condiciones para llevar a cabo ambas acciones, entonces tanto parir como abortar son acciones naturales, dado que forman parte del orden de las cosas naturales, igual que el paisaje de campo antes mencionado.

Si, en cambio, por el término *naturaleza* entendemos aquello que supera la capacidad de intervención humana, entonces obedecer sus leyes: *a)* no es racional porque significa aceptar pasivamente el devenir espontáneo de los acontecimientos, mientras que es deber del hombre transformarlo por el bien de la humanidad; *b)* no es éticamente correcto ya que el devenir espontáneo de los acontecimientos está repleto de situaciones violentas y odiosas que precisan de nuestra intervención reguladora. En líneas generales, quienes conciben la naturaleza en estos términos consideran que es necesario separar el plano descriptivo del prescriptivo: es decir, separar la simple observación y el conocimiento de las leyes de la naturaleza del requerimiento de actuar en el terreno práctico, del que derivaría si identificásemos la naturaleza con la moral. Dicha separación se basa en una concepción materialista de la naturaleza.

Esta distinción entre los divinizadores de la naturaleza y los materialistas laicos nunca resulta ser precisa, como demostración de cuán problemático es el concepto de *naturaleza*. Tomemos un episodio especialmente delicado de la reciente crónica italiana, con relación al tema de la eutanasia: el caso de Eluana Englaro, la chica lombarda que quedó en estado vegetativo permanente durante diecisiete años a causa de un accidente de tráfico y, por tanto, fue mantenida con vida únicamente mediante la tecnología médica. En el caos creado dentro del debate público sobre cómo actuar respecto a Eluana, en un determinado momento, se dio la siguiente situación:

> El padre de Eluana pide a los médicos que desenchufen las máquinas que, desde su punto de vista, mantienen con vida a su hija artificialmente: la necesidad de liberar, una vez que el cerebro está ya dañado de forma irreversible, también el cuerpo está ligada a la idea de que la naturaleza debe seguir su curso.

> Monseñor Rino Fisichella, arzobispo católico, interviene sosteniendo que el padre de Eluana habría experimentado un dolor aún mayor, con el paso del tiempo, al pensar que había dejado a su hija morir de un modo no natural.

Surgen aquí dos modos radicalmente diferentes de contemplar la naturalidad de la muerte, que parecen contradecir lo que se ha afirmado poco antes:

El primero, aprobado oficialmente por la Iglesia católica, parece entender por *natural* la dependencia de la vida de un organismo, tomado en su unidad psicofísica, del progreso médico, por el que se percibe como una persona viva a alguien cuya respiración y cuya nutrición están garantizadas artificialmente por aparatos tecnológicos, sin los cuales no podría ni seguir respirando ni mantenerse de manera autónoma. En este caso, se considera correcto que una máquina, fabricada por el hombre, mantenga con vida artificialmente un organismo falto de estímulos cerebrales; e incorrecto que un hombre decida de forma autónoma dejar morir a otra persona.

El segundo, por el contrario, abrazado por el padre de Eluana, abiertamente no creyente, considera artificial una supervivencia orgánica garantizada tan solo por los aparatos tecnológicos, sin los cuales el enfermo, en coma irreversible, moriría de un momento a otro, dependiendo del tiempo que separe la muerte cerebral de la de las funciones corporales individuales. Sin el progreso de la tecnología y de la ciencia médica, Eluana habría muerto de forma natural inmediatamente después del accidente de tráfico, por lo que la medicina oficial habría clasificado esta defunción como violenta.

El espectador del intercambio dialéctico por fuerza quedará desorientado: la postura tomada por la Iglesia católica parece, en realidad, inclinarse a favor de una vida determinada de forma artificial por la tecnología humana, por tanto no natural y condicionada por la acción humana, mientras que la de un padre no creyente parece próxima a una postura de por sí espiritual, ya que insta a dejar que sea la naturaleza, a la cual se le atribuye un cierto valor autónomo respecto al hombre, la que dicte las reglas de la

existencia [15] .

Esta panorámica concisa de las numerosas contradicciones inherentes al concepto de *naturaleza*, que nos muestra cuán fácil es llegar a diatribas éticas sobre el fin de la vida a partir del paisaje de campo observado por Schelling, nos permite comprender lo que diremos a continuación sobre la filosofía de la naturaleza schellingiana.

No existe frontera entre el pensamiento y la materia

La filosofía de Schelling, cuando afirma la necesidad de comprender el lenguaje de la naturaleza, no pretende ni atribuir un significado moral a una naturaleza sacralizada ni interpretar las formas naturales como objetos naturales. Obviamente, en la época en que vivió Schelling no se disponía aún de medios tecnológicos que pudiesen crear situaciones complejas como la de Eluana. Pero, en la práctica, los problemas que conciernen a la naturaleza son los mismos.

Entonces, ¿cómo puede nuestro filósofo teorizar sobre una filosofía de la naturaleza que no se inmiscuya en las interpretaciones analizadas y, por lo tanto, sea independiente tanto de la moral como del materialismo? Para entenderlo, es necesario tener en mente que en Occidente, desde los albores de los tiempos, los divinizadores de la naturaleza y los materialistas han tenido una importante característica en común: ambos piensan en la naturaleza a partir de los dictados del llamado *dualismo*. El dualismo es un fenómeno cultural que desde Platón en adelante tiene (casi) la exclusiva dentro de la sociedad occidental. Este se puede resumir con una expresión convincente usada por un discípulo de Martín Heidegger, Hans Jonas: «el uno es aquello que el otro no es» [16]. El espíritu es aquello que la naturaleza no es y viceversa. En Occidente, parece prácticamente imposible llegar a pensar que la naturaleza y el espíritu estén unidos. Incluso en el caso de las filosofías monistas, que identifican todo lo que existe en el mundo bien solo con la materia (materialismo) o bien solo con el espíritu (idealismo), el punto de partida es la distinción: decir que *todo es materia* o que *todo es espíritu* implica un proceso mental de separación. Si todo es materia, quiere decir que nada es espíritu, y si todo es espíritu, quiere decir que nada es materia. Sea como sea, se cae siempre en el dualismo.

Según lo dicho, parecería contradictorio fijar un vínculo entre

quienes creen en la sacralidad de la naturaleza y la teoría del dualismo, que mantiene separados la naturaleza y el espíritu. En realidad, en Occidente, incluso quien tiende a divinizar la naturaleza por motivos religiosos parte del presupuesto de la distinción. La naturaleza es sagrada, por tanto inviolable, en cuanto creación de un Dios que la impregna y la controla desde fuera. Este razonamiento también es válido para el cuerpo humano. Sin embargo, no lo es para la mente, considerada aquello que hay de divino en el hombre, y por lo tanto el medio que establece la superioridad humana respecto a todos los demás seres vivos. Así pues, sin la presencia vivificante de Dios y el control por parte de la mente humana, tanto la naturaleza como el cuerpo no serían muy distintos de un trozo de plástico o de metal. Al mismo tiempo, el hecho de que la mente represente la conexión directa entre Dios y el hombre no da derecho a este último a un uso arbitrario de su cuerpo y de la naturaleza exterior.

Todos los que teorizan el dualismo, a partir de Descartes, creen —dicho de otra forma— que la única diferencia entre un reloj, que marca las horas mediante sus ruedas, y un árbol, que produce sus frutos, es la siguiente: las ruedas y los mecanismos del primero, al tener un tamaño proporcional a las manos del artesano, generan figuras y movimientos visibles a simple vista, mientras que las ruedas y los mecanismos con que el árbol produce sus frutos son demasiado pequeños para que podamos verlos. Esta forma de pensar nos empuja a concebir todos los organismos naturales, incluido nuestro cuerpo, como máquinas reguladas y dirigidas por nuestra mente incorpórea o, como alternativa, por un espíritu divino que viene de fuera y al que no debemos oponer resistencia con nuestro libre albedrío.

Se afirma de esta forma la omnipotencia del relojero (la incorpórea mente humana) y del creador del árbol (el espíritu divino). Se perciben la mente y el espíritu como los faros de nuestra existencia, que determinan nuestro conocimiento y nuestros juicios. Todo parece así de simple: no hay efecto que no tenga su causa específica, por la que todo acontecimiento, toda decisión y todo hecho relativos a nuestra vida se pueden encuadrar con facilidad dentro de un esquema preconstruido de la mente y del espíritu. Y

las consecuencias de esto las experimentamos todos los días: por ejemplo, cuando estamos enfermos, creernos que nuestro cuerpo está averiado y lo llevamos al médico, que en el tiempo necesario para la reparación, lo arregla como el mecánico arregla un automóvil roto. Creemos, desde los albores de los tiempos, que el que muere es nuestro cuerpo y que nuestra alma es inmortal. Tenemos dificultades para establecer, en un mundo donde son notables los avances de la medicina y la tecnología, si un hombre está vivo o muerto en el momento en que, a pesar de que le sigue latiendo el corazón, su cerebro está dañado de forma irremediable.

Ahora bien, Schelling cree que el dualismo de corte cartesiano es el error por excelencia del pensamiento occidental.

La naturaleza y el cuerpo no son máquinas, es decir, no son un conjunto de mecanismos regulados y dirigidos por el espíritu y la mente. No existe un muro divisorio entre el pensamiento y la materia. Admitir la existencia de este muro significa admitir, por consiguiente, la existencia de una frontera que separa de forma rígida lo que solemos llamar *sujeto* —Dios en sentido lato y el hombre pensante y agente gracias al intelecto, a la conciencia, a la razón— de lo que solemos llamar *objeto* —el cuerpo, los sentimientos, la naturaleza en general. Considerar independientes el sujeto y el objeto significa aceptar el prejuicio siguiente: el objeto sufre de forma pasiva el pensamiento y la acción del sujeto, y es representado como mera materia desprovista de conciencia. El muro divisorio entre pensamiento y materia y la rígida separación entre sujeto y objeto determinan tanto una visión teológica de la realidad como el desarrollo del llamado *antropocentrismo*: es decir, si se cree que el pensamiento es una facultad exclusiva del hombre, el único ser vivo dotado de intelecto, conciencia y razón (dado que fue creado a imagen y semejanza de Dios), entonces solo el hombre es sujeto y todos los demás seres vivos (animales, plantas, etc.) se asemejan a los objetos, a las cosas, a los materiales útiles para nuestra actividad. Por *antropocentrismo*, se entiende en realidad la idea de que todo lo que nos rodea debe ser visto con los ojos del hombre y, por ende, interpretado dependiendo de que nos sea o no nos sea útil. Pensemos, al respecto, en la comparación de los

cuerpos con las máquinas.

Desde el punto de vista schellingiano, esta forma de dualismo cartesiano, que representa la cumbre del antropocentrismo, no puede más que evolucionar hacia el idealismo subjetivo de Fichte. Como se ha visto en su biografía, Schelling se adhiere inicialmente al pensamiento fichteano con entusiasmo, pero pronto se aleja de él, hasta llegar a polemizar de forma vehemente contra Fichte, condenado por no haber captado la homogeneidad cualitativa entre la naturaleza y la conciencia. Si efectivamente, tal como hace Fichte, asentamos los cimientos de nuestra visión del mundo sobre la distinción y atribuimos las cualidades más importantes solo a una de las partes diferenciadas (el pensamiento), entonces llegaremos a construir un sistema filosófico egoísta, basado tan solo en los razonamientos y las necesidades del hombre-sujeto. Hasta el punto de creer que la realidad fuera del hombre-sujeto depende exclusivamente de cómo él la representa y la interpreta, es decir, no existe jamás una realidad autónoma, independiente de la conciencia subjetiva y que no esté sometida a su arbitrio. Por ejemplo, no tengo certeza de que París exista si no cuento con su percepción directa; o bien, pienso que la realidad de la mesa, sobre la que escribo este libro, depende totalmente de mi modo de conocerla y percibirla. O, es más, cuando observo a mi gato que maúlla proyecto en él mi modo de estar en el mundo, como si un gato debiese por fuerza tener mis mismas necesidades, pero a un nivel inferior al mío, ya que está privado de libertad, de conciencia y de razón. Ni París ni la mesa ni el gato son reales independientemente de mi mirada, y por tanto de mi modo de vivir y de representarlos.

De esto se deriva que toda realidad no subjetiva, presumiblemente privada de libertad, conciencia y razón, sea concebida:

1. como una simple representación de la conciencia;
2. como un instrumento, mediante el que llevar a cabo las actividades subjetivas;
3. como un obstáculo para dichas actividades subjetivas, hasta el punto de que el sujeto debe inventar constantemente

estrategias con las que sortearlo.

Según Schelling, Fichte interpreta la naturaleza como representación, instrumento y obstáculo, al considerar que la finalidad de la filosofía es la de encontrar las estrategias racionales con las que utilizar la naturaleza por el bien del hombre. Cuando exalta la conciencia y la reflexión, Fichte define la naturaleza como el *no-yo*, término desagradable para subrayar su diferencia negativa respecto del *yo*, es decir, el sujeto pensante, el hombre dotado de razón y conciencia.

Y este no-yo no es más que un obstáculo, que limita la actividad y la productividad del yo; una traba que el yo tiene el deber moral de superar.

El ataque más feroz al pensamiento fichteano se desarrolla en el texto titulado *Exposición de la verdadera relación de la filosofía de la naturaleza y la doctrina fictheana mejorada. Escrito explicativo de la primera* (1806), conocido de forma emblemática como el *anti-Fichte*, en el que Schelling tacha de «vulgaridad espiritual» a su (ex)maestro. El idealismo subjetivo fichteano es fruto de una visión árida del mundo. Cree, en efecto, que para vivir bastan la reflexión y la conciencia de sí mismo, además de la satisfacción de las necesidades. Todo lo que se considera desprovisto de reflexión (la naturaleza) es un simple instrumento falto de conciencia, que debe ser utilizado y empleado con miras a la consecución de los objetivos morales que se plantea la conciencia humana. Es la reflexión la que dota de significado a la realidad, que solo existe cuando es representada.

Fichte, a los ojos de Schelling propaga un moralismo universal que destruye y vacía la vida, y que aleja el mundo natural hasta los márgenes de la conciencia. Cosifica la naturaleza: no la considera un conjunto de seres vivos, sino un conjunto de objetos sobre los que puede operar de forma arbitraria, a partir de los que puede elaborar sus proyectos. Según Schelling, Fichte solo aprecia la naturaleza en el momento en que se humaniza, como en el caso de los jardines ornamentales o de los campos de cultivo. O como cuando hace que enganchen seis caballos delante de su carroza,

para poder decir de esta forma que tiene veinticuatro patas a su disposición. En realidad, para Schelling, no es solo que él no haya dado vida a esas veinticuatro patas con su propósito racional, sino que incluso ha ahogado la vitalidad natural de los caballos. La naturaleza fichteana es «una estructura vacía de formas» sometida al dominio de la técnica humana. En tonos abruptamente polémicos, Schelling equipara a Fichte con el Néstor del *Príncipe Zerbino* (personaje creado por el escritor romántico Ludwig Tieck), que regresa del bosque de pésimo humor. Aquí los árboles, las flores, las brisas «se habían puesto a hablar» y «la naturaleza prodigiosa le había ocasionado una gran confusión en la cabeza». Por lo tanto, prefiere con diferencia el silencio de la mesa, de la silla y de los demás muebles, ya que se trata de cosas naturales vivificadas por la vida racional humana, y por ende transformadas en confortables y cómodas[17].

El sentimiento poético de la naturaleza

El ambientalista (Schelling) contra el explotador de la naturaleza (Fichte): como Descartes, Fichte absorbe en su representación dualística de la naturaleza tanto a los partidarios de su sacralidad como a los de su materialidad, ya que ambos están manchados de antropocentrismo. Y Schelling se opone a cualquier concepción antropocéntrica de la naturaleza, y se mueve en una dirección diferente. No cree que, por una parte, esté la naturaleza y, por otra, esté el espíritu, que domina y da vitalidad a la naturaleza. No cree, entonces, que pueda existir en la realidad una división entre el sujeto que representa (la mente humana) y el objeto que es representado (todo lo que no es la mente humana). No existe ninguna oposición entre la conciencia, que constituye las cosas a través de sus categorías mentales, y el mundo exterior, cuyo único cometido es someterse a ellas de forma pasiva. Razonar de esta manera nos impide comprender que la conciencia y la sensibilidad, el concepto y la intuición, no van jamás separados, sino unidos.

Para hacer realidad una filosofía de la naturaleza como antídoto al subjetivismo y el antropocentrismo del dúo Descartes-Fichte, Schelling busca aliados y los encuentra en el Kant de la *Crítica del juicio* y en el Goethe científico [18].

Kant, conforme pasan los años, intuye que hay algo en la *Crítica de la razón pura* que efectivamente no funciona. La naturaleza como simple objeto del conocimiento humano, condicionado por nuestras formas cognoscitivas, que constituyen junto a sus estructuras específicas todo lo que es externo al hombre individual, no permite en efecto comprender cómo funciona de verdad un organismo natural. Se trata, por decirlo de otro modo, de una actitud humana presuntuosa creer que se comprende, por ejemplo, el crecimiento de una brizna de hierba si nos quedamos estancados en la perspectiva humana y le negamos la realidad más que como un objeto construido por la conciencia. Es el motivo por el que Kant, en la *Crítica del juicio*, afirma que todo organismo natural,

desde el más simple hasta el más complejo, tiene una finalidad interna, y por ende no se deja frenar por leyes humanas meramente mecánicas. Cuando observamos un árbol no vemos solo la suma mecánica de las partes, sino una integración armónica entre las partes aisladas y el conjunto, según un principio y una finalidad última que se nos escapan. Y si este razonamiento vale para el organismo individual, entonces no hay motivo por el que no deba valer para toda la naturaleza, la cual, según el Kant arrepentido, se configura como «sistema según la regla de las finalidades». Kant llega a comprender que la naturaleza —bien en su conjunto o bien en cada una de sus formas individuales— tiene su propia autoorganización y su finalidad específica, que trascienden las capacidades cognoscitivas del hombre. Autoorganización y finalidad implican que en la naturaleza esté presente un «impulso formativo» dentro de cada organismo, y por tanto en toda la naturaleza, capaz de perfilar la organización estructural de dicho organismo y de hacerla realidad de forma progresiva a través del crecimiento y el desarrollo. El principio de este impulso formativo se integra en la llamada *teoría de la epigénesis*, que tuvo bastante éxito en la ciencia romántica de principios del siglo XIX. Dicha teoría sostiene que el desarrollo de los organismos naturales depende de una fuerza vital que actúa sobre la masa de materia indiferenciada, de manera que se da un paso desde un estado inicial amorfo hacia la progresiva aparición de las estructuras y de los órganos del individuo. La epigénesis se contrapone al preformismo, que por el contrario sostiene que no se da un desarrollo progresivo en los organismos naturales, ya que su formación consiste en el crecimiento de algo ya perfectamente delineado en el germen.

Las teorías del impulso formativo y de la epigénesis son también cenitales para la evolución del pensamiento científico de Goethe, desde siempre interesado en encontrar una relación profunda entre el arte y la naturaleza a través del desarrollo de un auténtico «sentimiento poético de la naturaleza». Las descripciones de la naturaleza como vitalidad caótica y manifestación orgiástica de fuerzas creadoras están a la orden del día en la producción poética de Goethe. Pero él va más allá. Durante sus viajes por Italia observa atentamente los paisajes naturales y las plantas, para llegar a la

conclusión de que una misma planta se ve sujeta a los cambios más dispares en función del ambiente natural en el que vive. Además, las partes individuales que la componen parecen ser el resultado de las transformaciones de un mismo órgano inicial. Esto se aplica a todas las diferentes especies vegetales: tanto aquellas con una organización más elemental como aquellas dotadas de estructuras más complejas aparecen como resultado de una metamorfosis gradual, llevada a cabo por la respuesta creativa del organismo vivo a las restricciones que les impone o a las facilidades que les ofrece el mundo que las rodea. Incluso detrás de la incesante diversificación del mundo vegetal en géneros y especies parece que existe, por tanto, algo inmutable e invariable.

Esto corrobora una idea que siempre ha caracterizado la producción artística de Goethe: la naturaleza no es más que el conjunto de continuos e infinitos procesos de transformación y creación, en cuyo fundamento subyace siempre un principio formador interno que permanece constante. En sus estudios científicos comenzará, por tanto, una búsqueda angustiosa de la llamada *planta originaria*, un modelo único de planta a partir del cual se forman todos los múltiples tipos de plantas, diferentes unas a otras pero con una única madre en común. Goethe piensa que dicho modelo existe en la realidad concreta y que se trata del ejemplar único desde el cual adquiere vida todo el mundo vegetal en su heterogeneidad. Mediante la planta originaria, por ende, es posible comprender finalmente la identidad y la unidad de la naturaleza.

Así pues, las reflexiones de Kant y de Goethe son decisivas para el desarrollo de la filosofía de la naturaleza de Schelling, dado que muestran el carácter falaz tanto de quien considera la naturaleza como mera materia como de quien diviniza la naturaleza, pero pensando que el principio que la diviniza es externo y no interno.

La naturaleza es de por sí creativa porque es vida. Pero ¿qué es la vida?

El impulso formador y la planta originaria: la naturaleza creativa

En 1770, mientras estudiaba en la Universidad de Estrasburgo, Goethe conoció a su compatriota Johann Gottfried Herder, filósofo, teólogo y literato, conocido ya en la época como predicador. El encuentro fue el preludio de una relación duradera que tendría una importancia decisiva en el desarrollo del escritor. El 17 de mayo de 1787, Goethe escribe una carta a Herder para decirle que ha descubierto la «planta originaria», es decir, el secreto de la generación y de la organización de las plantas, resumiendo en pocas palabras una manera de percibir la naturaleza típica de la Alemana romántica y prerromántica**[19]**. La naturaleza no es una máquina operada por un controlador externo, sino que lleva el controlador en su interior.

Lleva dentro de sí un impulso formador que le permite crear todas sus formas individuales, además de transformar sus propias características en función del ambiente y del lugar donde se desarrolla.

En el caso concreto del reino vegetal, la planta original es precisamente el impulso formador que subyace a todas las plantas que nacen y nacerán, que no son muestras poéticas o pictóricas, sino formas de vida que contienen su verdad interior.

Esta manera de pensar, que une profundamente a Schelling con Goethe, tiene en su base la idea de una naturaleza de por sí creativa, cuya creatividad es prácticamente la misma de la que dispone el hombre. El camino desde el inconsciente hasta la autoconciencia en el hombre es el mismo que lleva a cabo la naturaleza desde lo informe hasta la forma consumada.

Esto es así, tal como observa Francesco Moiso, porque en la Alemania de la época la forma natural es considerada como el origen de un proceso, no como una entidad abstracta, es decir, es considerada como la *génesis*.

La génesis de la forma implica un desarrollo interno dentro de la

propia forma, por lo que cada instante está repleto de novedades y constituye un acontecimiento ligado a todos los demás acontecimientos de la naturaleza.

A partir de esta concepción de la naturaleza, se sale del dualismo filosófico, se niega el mecanicismo y se intenta vislumbrar una armonía y una unidad entre todos los seres vivos, incluido Dios y el hombre.

Agitación y vida, apatía y muerte

Las filosofías de Descartes y de Fichte son, según el pensamiento schellingiano, filosofías faltas de vida: esto es, filosofías de la representación y de la autoconciencia, que se limitan a construir la realidad mediante las categorías formales de las que están dotados el intelecto y la conciencia. Pero la construcción subjetiva de la realidad, como si esta correspondiese totalmente al modo humano de percibirla, no es capaz de captar verdaderamente el significado de la vida, un concepto escurridizo, que ocasiona numerosas molestias a quien se encomienda por completo a la razón humana. La vida, en efecto, es siempre evanescente e irracional, un peldaño más allá de las posibilidades que tenemos de comprenderla. Supera cualquier forma de previsión y de conocimiento fundada en la metodología racional de causa-efecto. El azar y lo imprevisto, que delimitan los rasgos de su esencia, se interponen efectivamente entre la una y el otro.

En toda la bibliografía schellingiana regresa constantemente la idea de que el error de Descartes y de Fichte (aunque también de Hegel) es el de agotar la realidad en el concepto, por definición falto de vida. Lo que cuenta para ellos es la construcción racional y separada del mundo; toda explicación debe ser lineal y rigurosa, fruto de una observación llevada a cabo desde el exterior. El principio en el que se fundamentan sus reflexiones es el siguiente: las leyes de la vida coinciden con las invariantes de una máquina, así que pueden extraerse mediante la mera aplicación de una metodología lógica. Encomendarse a la mera lógica es el típico error de la ciencia moderna, en la que la necesidad de amoldar el mundo y obtener de él respuestas tranquilizadoras ostenta una prioridad absoluta respecto al intento de comprenderlo tal como es.

Como explican Ilya Prigogine e Isabelle Steagers, dos de los más importantes científicos de la complejidad del siglo XX, además de atentos lectores schellingianos, la ciencia moderna, lejos de presuponer una observación atenta de los hechos naturales, intenta

enseguida intervenir activamente sobre ellos. Los científicos y filósofos modernos manipulan la realidad física que los rodea; esto es, lo hacen de forma que esta sea el objeto de un guion prestablecido por ellos. Se relacionan con la realidad que deben estudiar como el guionista de una película se relaciona con la trama que está escribiendo. «Escribir un guion» equivale, por tanto, a escoger el objeto natural de interés, arrancarlo de su ambiente natural, para situarlo en uno artificial —en el que tiene lugar el experimento— de forma que se den las condiciones para una «situación ideal físicamente irrealizable, pero inteligible por excelencia, dado que encarna la hipótesis teórica que dirige la manipulación[20]». En una situación ideal construida a partir del guion artificial del científico, el objeto de estudio se ve sometido a un interrogatorio cuyos resultados, precisamente porque se han obtenido en un laboratorio y no en el mundo real, representan unos comportamientos alterados, que nunca se ajustan del todo a la vida compleja y caótica.

El presupuesto de la ciencia moderna es el siguiente: no existe ninguna posibilidad de comprender el mundo, tal como se presenta ante nuestros ojos, si no se establece *a priori* una distancia entre el hombre, único ser pensante, y todos los demás seres vivos, privados de razón. Esto se traduce en una especie de monólogo humano que vicia su relación con el mundo.

La interpretación del mundo, en cambio, debería articularse como un juego en el que uno de los dos jugadores, el intérprete, debe adivinar el comportamiento del otro, que jamás responde a las exigencias del intérprete. Pero, para que el juego funcione, es preciso darse cuenta de que la vida ostenta una prioridad absoluta frente a todo: esto es, no debe concebirse ni en función de sus formas vitales ni en función de nuestras capacidades cognoscitivas. No son los seres vivos aquello a partir de lo cual es posible definir la vida: en todo caso, es la vida al desnudo aquello a partir de lo cual es posible definir y determinar todo ser vivo. La diferencia entre la vida y la comprensión racional de la vida es que la primera, para existir, no tiene necesidad de ser comprendida racionalmente por el hombre, mientras que la segunda necesita de la primera para poder ser puesta en práctica.

Resulta entonces que en el juego que entabla con la naturaleza, el hombre debe adivinar su comportamiento, pero sabiendo de antemano cuáles son las reglas de la vida bajo las que los seres naturales desarrollan sus funciones cotidianas. Algo que pensadores como Descartes o Fichte no han tenido en cuenta. Schelling identifica las reglas de la vida, sobre todo en el *Sistema del idealismo trascendental*, donde la vida aparece representada como «una secuencia que regresa a sí misma, fijada y mantenida por un principio interno» [21].

La vida es, ante todo, actividad, producción y progresión continua. Para mantener siempre estas características, es necesario que los seres vivos no dejen nunca de evolucionar. Y dicha evolución presupone una serie creciente de grados de libertad, que van de lo inorgánico a lo orgánico. Así pues, para ser siempre activa y productiva y para progresar continuamente, la vida debe «regresar a sí misma». Este regreso a sí misma significa que la continuidad de sus movimientos internos, cuyo deber es mantenerla eternamente activa y productiva, implica que ella lleve a cabo una lucha ininterrumpida contra sí misma. Cada una de sus evoluciones comporta, por otro lado, una involución, cada nacimiento, una muerte. Esto significa que, para sustentar la irrefrenable productividad y para estar siempre en movimiento, la vida debe engullir —famélica e insaciable— cada una de sus formas vivas individuales. La muerte de todos los seres vivos —como veremos en breve— es la medida y el criterio de la vida, precisamente porque permite a la vida continuar siendo activa y produciendo, impidiéndole —del mismo modo— detenerse, asfixiada por una cantidad excesiva de individuos. Si al nacimiento no le correspondiera la muerte, el movimiento vital tendería inevitablemente a ralentizarse hasta extinguirse. Como dice el antropólogo Louis Vincent Thomas, todo ser vivo no es nada más que «una aventura fugaz del proceso vital» [22].

Por decirlo de otro modo, la vida, para no cesar jamás de ser activa debe rehuir el estatismo de la perfección, debe nutrirse de las carencias y, es más, acentuar su necesidad, de forma que cada vez que se supla una carencia, se dé otra de forma inmediata, sin que

jamás sea posible una satisfacción definitiva. La finalidad de la vida, para Schelling, se corresponde con la consecución de un equilibrio a tiempo indeterminado, con la ausencia definitiva de aspiraciones, con el deseo de detenerse por sentirse satisfecha de una vez por todas.

Podemos extraer una enseñanza fundamental para dirigir nuestra existencia: estar vivos significa estar siempre activos, siempre en movimiento, siempre deseosos de realizarnos.

Una vez que se ha alcanzado el objetivo prefijado, es preciso establecer uno nuevo. Estar muertos, a su vez, significa no tener más objetivos por los que valga la pena luchar y ponerse en marcha; morir quiere decir detenerse, cerrarse en uno mismo, en una pasividad estática e inmóvil, prisioneros de nuestros prejuicios y de nuestras certezas. Agitación y vida, apatía y muerte.

El principio interno, que regula estos movimientos de la vida y su alternancia perenne con la muerte, es precisamente el impulso formador del que hablan Kant y Goethe. Dicho impulso, que es el principio de organización de la vida que determina su actividad, opera en todos los organismos naturales, bien tomados de uno en uno, bien considerados en su conjunto. Esto significa que para Schelling la naturaleza tiene las características de la vida: la naturaleza es vida. No existe ser vivo que obedezca a principios mecánicos y materialistas o que sea simplemente un objeto. El adjetivo *vivo* se toma al pie de la letra. Es la vida lo que define tanto a cada individuo particular como a la naturaleza en general. Ambos cuentan con un principio de organización interno y autónomo que los mantiene agitados y en movimiento.

- Si la vida es actividad
- Y la naturaleza es vida
- Entonces, la naturaleza es actividad, por ende, la naturaleza y el espíritu no son distintos.

La consecuencia fundamental de una teoría que identifica, primero, la vida con la actividad y, después, la naturaleza con la vida, presuponiendo un impulso formador interno y autónomo que

garantiza el movimiento, no puede ser otra que la siguiente: la homogeneidad de la naturaleza y el espíritu, la naturaleza y la conciencia, jamás separables la una del otro. El principio interno, el impulso formador que hace posible esta homogeneidad es el alma del mundo.

Schelling, al adherirse al romanticismo alemán, desarrolla una especie de panteísmo, basándose en el cual el mundo debe ser visto como un único ser vivo o como una especie de organismo universal, cuyas características primarias son el biocentrismo y el vitalismo (todo es vida). Y si todo es vida, no existe un principio espiritual y divino que controle la naturaleza desde fuera: en todo caso, dicho principio es interno a la misma naturaleza, jamás concebida como materia inerte. Tampoco el cuerpo humano está separado de la mente; el cuerpo y la mente —del mismo modo que la naturaleza y el espíritu— circulan el uno en la otra y, lejos de ser uno el desarrollo de la otra, son simplemente dos aspectos paralelos de un único proceso vital «La naturaleza es el espíritu visible y el espíritu es la naturaleza invisible», según la expresión sin duda más famosa del pensamiento de Schelling (véase el recuadro «Espíritu visible y naturaleza invisible»).

Cada montaña, cada árbol, cada brizna de hierba, al ser una totalidad orgánica, representa la forma visible del espíritu y del pensamiento; es decir, cada uno de ellos confiere imagen, color y forma a todo cuanto creemos que está encerrado solo en nuestra mente y en nuestra imaginación. Cada uno de ellos es un esquema de la libertad. Los mismos sentimientos y las mismas emociones se visten con un hábito visible en todas las cosas naturales que nos rodean.

Como demostración de la homogeneidad de la naturaleza y el espíritu, la naturaleza y la conciencia, existe la certeza de que ambos hacen y sufren muchas cosas en común: si no fuesen homogéneos, no sería posible, por ejemplo, que un dolor físico se sienta también a nivel cerebral y, viceversa, que una preocupación psicológica haga que el cuerpo enferme. O, es más, no sería posible que una decisión tomada por el espíritu produzca un movimiento físico correspondiente. Se da un continuo fluir de lo visible a lo

invisible y de lo invisible a lo visible, un fluir que determina la respiración que mantiene con vida a ese organismo universal con el que se identifica el mundo.

Schelling, para demostrar el vínculo entre cada individuo particular y el infinito, presenta este ejemplo decisivo: «si se percibe el bramar del bosque durante la tormenta, se oye el crujir de cada hoja, pero mezclado con el de todas las demás, sin poder distinguirlo. Este es el murmullo y el tumulto del mundo en nuestra alma» **[23]**

Se trata, pues, de analizar el concepto de *alma del mundo* y afrontar las consecuencias de la homogeneidad de la naturaleza y el espíritu.

Espíritu visible y naturaleza invisible

Hikarihoshi. *El espíritu de la Naturaleza*.

¿Cuál es entonces ese vínculo secreto que une nuestro espíritu con la naturaleza, o ese órgano escondido gracias al cual la naturaleza le habla a nuestro espíritu o nuestro espíritu a la naturaleza? Os dispensamos inmediatamente de todas vuestras explicaciones en torno al modo en que dicha naturaleza conforme a ciertos objetivos se ha hecho real fuera de nosotros. Porque explicar esta finalidad diciendo que un intelecto divino es su autor no es filosofar, sino hacer pías consideraciones […] Nosotros no queremos saber cómo nació dicha naturaleza fuera de nosotros, sino cómo ha llegado hasta nosotros la idea de dicha naturaleza, y no cómo la hemos creado de forma arbitraria, sino cómo y por qué, originaria y necesariamente, está en la base de todo lo que nuestra especie ha pensado siempre sobre la naturaleza. En efecto, la existencia de la naturaleza fuera de mí no explica su existencia en mí: y si admitís que entre la una y la otra existe una armonía preestablecida, es precisamente este el objeto de nuestro problema […] Nosotros queremos no ya que la naturaleza concuerde accidentalmente […] con las leyes de nuestro espíritu, sino que en sí misma, necesaria y originariamente, no solo exprese, sino que cumpla verdaderamente las leyes de nuestro espíritu, y que sea y se llame naturaleza solo en la medida en que cumpla con esto.

La naturaleza debe ser el espíritu visible, el espíritu, la naturaleza invisible. En este punto, por tanto, en la unidad absoluta del espíritu en nosotros y de la naturaleza fuera de nosotros, debe resolverse el

problema de cómo es posible que exista una naturaleza fuera de nosotros**[24]**.

El tres que convierte el dos en uno: el alma del mundo

Schelling reconoce la unión armónica de la naturaleza y el espíritu a partir de la idea de que la vida es actividad y de que toda la naturaleza, a su vez, es vida: no puede existir, por tanto, un elemento natural —orgánico e inorgánico— que no esté de por sí dotado de actividad y de movimiento propios. El principio que vincula y une la naturaleza y el espíritu, el mundo orgánico y el mundo inorgánico, representando tanto su principio vivificador como su impulso formador, se define como *alma del mundo*, término que da título a un escrito schellingiano de 1798. Este concepto, de evidente origen panteístico, hace referencia principalmente al *Timeo* de Platón y a las *Enéadas* de Plotino, dos influencias fundamentales, junto con los ya mencionados Kant y Goethe.

Platón considera —en su diálogo *Timeo*— el mundo un todo vivo, y por lo tanto animado por la voluntad de una divinidad demiúrgica, de tal modo que existe una mezcla entre formas distintas gracias a un principio mediador —precisamente, el alma— que garantiza desde dentro la vitalidad de toda forma individual visible y tangible[25]. Plotino, a su vez, entiende el universo como «un ser vivo unitario que contiene todos los seres vivos que están en él y posee un alma única que se propaga por todas sus partes, siendo cada cosa una parte de él»[26]. Como Platón, Plotino también considera que el alma es el principio vivificador del mundo, que garantiza tanto su unidad como la multiplicidad de sus elementos, cada uno de ellos unido en la diferencia reciproca del alma, de la cual es una parte individual. Cada elemento del mundo, al diferenciarse del resto y ser parte del alma, garantiza el hecho de que el mundo sea un todo rebosante de vida y de actividad, de forma que no pueda haber ni distinción entre visible y tangible ni materia inerte privada de vitalidad interna.

Tanto Platón como Plotino representan influencias básicas para la elaboración schellingiana del concepto de *alma del mundo*, concepto central para el movimiento romántico, cuyo panteísmo se resume en la idea de que todo lo que tiene un límite en el tiempo es un eco de aquello que dura infinitamente.

En un pasaje concreto del *Timeo* platónico, se subraya la imposibilidad de que dos cosas se arreglen bien entre ellas prescindiendo de una tercera. Una buena composición necesita, en efecto, que entre las dos cosas haya una tercera, cuya tarea es unir las otras dos. La más bella de las uniones es hacer realidad la proporción perfecta, de manera que al hacerlo las cosas unidas se conviertan en una única cosa en modo supremo [27].

Schelling tiene en mente justo este razonamiento platónico cuando piensa en la relación entre la naturaleza y el espíritu, la realidad y el pensamiento. No están en juego dos elementos, sino tres: la naturaleza, el espíritu y la unión que las relaciona, es decir, el alma del mundo. Dicha alma representa precisamente la unión armónica dentro del mundo, el elemento mediador, el hilo conductor entre los dos principios inicialmente opuestos, de modo que su unidad preserve cada una de sus diferencias particulares.

Para comprender esto, es necesario detenerse en el significado que el filósofo alemán atribuye al concepto de *vínculo*. El vínculo consiste en determinar la correspondencia entre los dos elementos en juego, los cuales, gracias a lo que los une, tienden constantemente a compenetrarse y a hacerse referencias recíprocas, aun manteniendo sus propias diferencias específicas y autónomas.

El lector de Schelling debe tomarse al pie de la letra el término *correspondencia*: dicho término, por definición, indica una relación recíproca entre sujetos distintos. Sus sinónimos son simetría, proporción, conformidad. La correspondencia determinada por el alma del mundo entre la naturaleza y el espíritu es precisamente un intercambio de sentimientos. Basta pensar un instante en el modo en que el amor une a dos personas. La esencia del amor, que lo hace tan especial, misterioso y único, consiste en efecto en establecer libremente una relación entre dos individuos distintos, cada uno de

los cuales, siendo de por sí un todo, podría vivir totalmente por su cuenta, sin considerar esto como una privación. Sin embargo, no lo hace y, es más, siente que no puede vivir sin el otro, hasta cambiar de forma radical su propia vida autónoma. Si cada uno fuese solo una parte del todo y no una entera totalidad, no existiría el amor.

En la reiterada representación cinematográfica de amores pasionales, se me vienen a la cabeza Lelaina Pierce y Troy Dyer, interpretados respectivamente por Winona Ryder y Ethan Hawke en la película de culto para mi generación *Reality Bites* (1994), de Ben Stiller. Toda la película gira en torno al amor atormentado entre ambos: Lelaine, joven licenciada y desempleada que se divierte haciendo de videógrafa para mantenerse a flote, y Troy, chico alternativo que toca en un grupo de música punk y odia el conformismo de la sociedad norteamericana. En el contexto de una comedia muy simple donde el miedo a contraer el sida se mezcla con el baile alegre al ritmo de *My Sharona* de The Knack, el amor entre Lelaina y Troy evoluciona hasta que, en un determinado momento de la trama, se rompe de forma violenta. Troy deja la ciudad sin decirle nada a Lelaina, después de la enésima pelea. La chica no es capaz de estar sin el amado. Así pues, sacrifica todo lo que tanto le ha costado conseguir para ir a buscarlo fuera de la ciudad. Mientras se prepara para marcharse, él, por su parte, regresa a la ciudad para reencontrarse con ella. El clásico final feliz —con *All I want is You* de los U2 de fondo— nos deja tan solo una certeza: su vínculo amoroso les impide a cada uno de ellos vivir sin el otro, a pesar de que podrían ser independientes entre sí. Desde el punto de vista de Schelling, es el alma del mundo la que hace que Lelaina y Troy sean partes armónicas, unidas pero distintas, de un mundo vivo percibido como un todo, que los convierte en fragmentos de él aun asegurándoles la unicidad.

El alma del mundo es el amor. Como el amor, entonces, es ese vínculo el que permite que los principios opuestos encuentren su consenso, su proporción. Estos, no obstante, siempre pueden —trágicamente— romper el vínculo que los une, como demuestran Lelaina y Troy en *Reality Bites*. Del mismo modo que el amor, el alma del mundo es una fuerza transparente que llena de manera

eléctrica y habita dentro de la naturaleza y del espíritu. Es una ráfaga de calor que fluye constante y serena por hacer que el mundo esté eternamente activo y vivo. Oscila y alterna entre la visibilidad natural y la invisibilidad espiritual.

Si el espíritu y la naturaleza, como principios opuestos, pudiesen cada uno existir por su cuenta, pero no lo hacen merced al alma del mundo que coincide —de hecho— con el amor, entonces se entiende que para Schelling la misma vida es amor. El alma del mundo coincide con la vida y, como la vida, se caracteriza por tanto por la oscilación entre lo visible y lo invisible. Esto se refleja en el mundo de la naturaleza: todas las actividades productivas son fruto la antítesis y de la oposición entre elementos diferentes. Ya lo sostiene Goethe en su *Teoría de los colores*: los verdaderos observadores de la naturaleza saben que lo que se manifiesta en la realidad remite a una alternancia constante entre el unir y el separar. «Escindir lo que está unido y unir lo que está escindido es la vida de la naturaleza. Es la eterna sístole y diástole, la eterna *synkrisis* y *diacrisis*, el inspirar y el espirar del mundo en que vivimos, actuamos y somos» **[28]**.

Schelling aplica el principio de la eterna sístole y diástole al mundo de la naturaleza y reconoce tres tipos de polaridades, que garantizan la supervivencia de todo el mundo unido:

1. La primera potencia, estudiada por la física, es la fuerza de gravedad, en la que se expresa la oposición entre fuerzas de atracción y fuerzas de repulsión.
2. La segunda potencia indica la acción de la química y se basa en la oposición entre síntesis y análisis. En ella se distinguen los momentos del magnetismo, de la electricidad y de la luz.
3. La tercera potencia es la orgánica, en la que se da una fuerza en constante movimiento, cuyos tres elementos internos son la sensibilidad, la irritabilidad y el impulso de la procreación, que se encarga de la autorreproducción de la especie.

Estas tres potencias le permiten a Schelling explicitar —sobre todo en las *Ideas para una filosofía de la naturaleza* y en el *Primer*

esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza— las características físicas, químicas y magnéticas que regulan el mundo como organismo universal y que explican el nacimiento, el desarrollo y la muerte de todos los animales y de todos los vegetales. Además, permiten al filósofo alemán poner de manifiesto cómo todo el mundo natural se caracteriza por el finalismo; esto es, se organiza según sus fines y no en función de una causalidad necesaria, que derivaría de la representación de la naturaleza por parte de un sujeto consciente, cuyo pensamiento intelectual está dotado de formas puras con las que explicar todo lo que no es sujeto. No somos los humanos quienes atribuimos una finalidad a las cosas, según nuestra perspectiva, sino que son las cosas las que tienen una finalidad propia interna, que no tiene que ver con la humanidad. Las mismas situaciones naturales, en que se manifiesta una especie de conexión causal entre los fenómenos particulares, se subordinan a la organización finalista que regula el mundo como organismo universal.

Símbolo: sin imagen no hay sentido

La teoría del alma del mundo, cual vínculo amoroso de la naturaleza y el espíritu, y la convicción de una organización finalista del mundo cual organismo universal no pueden eludir la referencia a una presencia divina. Como la mayor parte de los filósofos y poetas del romanticismo alemán, Schelling describe, al menos hasta 1806 aproximadamente, esta presencia divina con los términos *absoluto, y totalidad*
uno-todo
. En el siglo XIX existe en efecto la moda, entre los filósofos, de pensar en algo absoluto o totalitario adonde reconducir todas las particularidades de la existencia, las cuales representan muchos ecos acabados de esta.

Este principio divino que subyace a todo lo que existe, como garante de la unidad del mundo, difícilmente puede identificarse con el Dios del cristianismo. Al panteísmo schellingiano le interesa solamente vislumbrar tras las nubes algo infinito que se propaga en lo que está limitado por el tiempo, sin necesidad de dogmas religiosos. La filosofía auténtica es la ciencia de lo divino solo cuando es la filosofía de la naturaleza. En efecto, la filosofía, para que se la considere seria y digna de atención, debe ocuparse solo de lo que existe realmente en el mundo. Admitir la existencia de un principio divino significa, por tanto, sostener que Dios coincide con la naturaleza, porque de la misma forma que la naturaleza es de por sí espiritual y divina, así también Dios es de por sí natural (*Deus sive Natura*: Dios, es decir la naturaleza, según la fórmula de Spinoza). En la creatividad de la naturaleza se manifiesta tanto el infinito como la unidad de todas las cosas finitas, tanto la expansión como la contracción viva de todas las cosas en sí mismas. De nuevo, es necesario dejar a un lado el dualismo con sus distinciones y pensar en la correspondencia amorosa como intercambio de sentimientos.

Para explicar esto, Schelling recurre al concepto de *símbolo*.

Como la mayor parte de los filósofos románticos, él cree que la espiritualidad de la naturaleza demuestra que la existencia no es jamás del todo racional. No es posible descifrar la existencia pensando que todo acontecimiento es el efecto de una causa específica, accesible desde la razón. Nosotros podemos comprender lo que nos rodea hasta cierto punto, más allá del cual la mirada racional no puede aventurarse. Esto demuestra que la existencia es simbólica, de manera que puede ser comprendida por la imaginación, por la fantasía y por el sentimiento que, aun operando de manera distinta respecto a la racionalidad, tienen prerrogativas no menos importantes y se aventuran, en efecto, más allá de ese límite, ante el cual se detienen la razón y la consciencia (véase el recuadro «Intuición intelectual y éxtasis de la razón»).

El símbolo, como se desprende sobre todo de las reflexiones contenidas en *Filosofía del arte*, se diferencia del esquema y de la alegoría. En el esquematismo, lo universal da significado a lo particular: cuando hacemos el esquema de algo, nos empeñamos en distinguir los elementos universales de los que después es posible intuir todos los elementos particulares implícitos en él. Por ejemplo, cuanto tomamos apuntes durante una clase de filosofía en la universidad, esquematizamos: esto es, anotamos aquellas definiciones (los conceptos universales) a partir de las cuales podremos deducir más tarde todos los aspectos individuales particulares, que nos permitirán aprender la lección en casa. En lo alegórico, en cambio, lo particular da significado a lo universal: puede decirse que lo universal se intuye a través de lo particular. La alegoría es, en efecto, aquello mediante lo cual algo abstracto y universal se expresa a través de una imagen particular concreta. La foto de una puesta de sol en particular puede representar la alegoría del final de la vida en sentido general. Así pues, el símbolo no tiene las características del esquema y de la alegoría, se trata de su síntesis: en él no existe un universal que significa lo particular ni viceversa, sino un universal y un particular que juntos se funden en una sola cosa.

Para comprender esto, nos es de ayuda la lengua alemana que traduce *símbolo* con el término *Sinnbild*. En dicha palabra se da la

complementación perfecta entre el *Sinn*, el sentido, el espíritu, la conciencia, y el *Bild*, la imagen como naturaleza, cuerpo, materia. El símbolo (*Sinnbild*), en cuanto unión del sentido (*Sinn*) y de la imagen (*Bild*) pone de relieve cómo el sentido no puede existir sin la imagen, ni la imagen sin el sentido. Pensar en la existencia en términos simbólicos significa, para Schelling, simplemente esto: cada ser vivo —una brizna de hierba, un gato o un geranio— es una imagen con un significado específico, independiente del significado que le atribuya el hombre. Al mismo tiempo, no es posible tener un significado al que no corresponde ninguna imagen. La existencia es una compleja trama de cosas naturales y de significados espirituales, por la cual dichas cosas y significados nunca son únicamente naturales o únicamente espirituales, sino ambas cosas. El alma del mundo garantiza la trama y, como el amor, conecta y une imágenes y significados: el absoluto es precisamente esta existencia simbólica, que resume en sí misma todas las correspondencias naturales y espirituales.

Para la mentalidad occidental del siglo XXI no resulta nada fácil comprender del todo el significado de estas teorías. Muchos lectores asociarán probablemente el nombre de Schelling a la *new age* o, de forma alternativa, a alguna filosofía oriental. Actualmente, una de las pocas teorías científicas que, quizá, se aproximan a la filosofía de la naturaleza de Schelling es la hipótesis de Gaia concebida por James Lovelock en las últimas décadas del siglo XX, cuyo holismo de fondo —la idea de que exista un único proceso evolutivo autorregulador como base de una Tierra que debe considerarse como totalidad— se enfrenta con los reduccionismos científicos dominantes, que tienden a separar, dividir y erigir muros entre los elementos individuales del mundo, y recuperan las peculiaridades del dualismo. Pero estamos hablando de una hipótesis que no gusta a la comunidad científica.

Sin duda, como veremos enseguida, no son pocas las dificultades que debe afrontar un sistema filosófico que concibe la existencia en términos simbólicos, de forma que el absoluto se reconozca en la unidad de la naturaleza y el espíritu a través del alma del mundo.

Intuición intelectual y éxtasis de la razón

La filosofía de Schelling coincide con la identificación entre la naturaleza y el espíritu, entre el concepto y la realidad, además de con la unidad entre un principio divino absoluto y el mundo entendido como organismo universal. El carácter rectilíneo del recorrido schellingiano, desde los primeros escritos hasta los últimos, aparece si se tienen también en cuenta los instrumentos con los que el hombre toma conciencia de la identidad y de la unidad.

Hasta mediados del siglo XIX, el instrumento cognoscitivo por excelencia del que dispone el hombre es la intuición intelectual. El conocimiento más elevado tiene siempre un carácter intuitivo: la intuición intelectual es lo que permite al hombre comprender sin mediaciones la unidad entre sí mismo y la realidad exterior. Mientras se intuye a sí mismo, a sus conceptos y a sus representaciones, el hombre intuye inmediatamente el mundo exterior y los objetos individuales representados. La intuición intelectual permite al hombre, por tanto, comprender la identidad de la naturaleza y el espíritu en su realidad plena, en su establecerse en el mundo de forma concreta, y por ende en su confluencia con la vida.

En el momento en que intuyo con raciocinio quién soy, intuyo también toda la realidad distinta a mí, porque de hecho yo soy aquel que soy solo en la unidad con todas las otras realidades del mundo. De tal modo intuyo intelectualmente el absoluto como todo lo que existe, en cuanto unidad de la naturaleza y el espíritu. Incluso la unión entre intuición e intelecto es consecuente con esta identidad originaria: intuir y pensar están unidos, dado que el hombre es una unidad psicofísica, sin que sea posible establecer una diferencia cualitativa entre sus componentes.

De las *Conferencias de Erlangen* (1821) en adelante, Schelling sustituye el concepto de *intuición intelectual* por el de *éxtasis de la razón*. Dicho éxtasis representa una pequeña metamorfosis que, sin embargo, no cambia el significado que subyace en su base.

El mundo es siempre un todo unitario, la naturaleza es siempre espiritual del mismo modo que el espíritu es siempre natural, Dios es siempre el absoluto que coincide con la identidad entre la naturaleza y el espíritu. No obstante, las influencias de la mística y de la teosofía en la evolución de su pensamiento llevan a Schelling a creer que la razón debe salir de sí misma, debe negar su conceptualidad para comprender el absoluto. La razón, dicho con otras palabras, debe suspender los esquemas lógicos y matemáticos con que analiza las cosas para comprender extáticamente la unidad entre la naturaleza y el espíritu.

Como escribe Luigi Pareyson en su famosísimo ensayo sobre el estupor de la razón:

> Si la intuición intelectual es el propio pensamiento en su pureza límpida e incontaminada y en su seguridad denodada e impasible, el éxtasis, en cambio, experto en el asunto que solo a través del fracaso de la razón pura lo lleva a buen puerto, contiene en sí, como momento constitutivo, una especie de alteración y de oscuridad, que al perturbar y nublar el conocimiento, lejos de impedirlo o ponerlo en peligro, acaba, sin embargo, haciendo posible su inicio y su éxito.**[29]**

La naturaleza de Schelling hoy: el posthumanismo y el nuevo realismo

Antes de afrontar las incongruencias del sistema schellingiano, es interesante fijarse en cuáles son los aspectos actuales de su concepción de la naturaleza. En un libro reciente —bastante provocador— titulado *Addio alla Natura (Adiós a la naturaleza)*, Gianfranco Marrone considera que es algo positivo para Occidente deshacerse del concepto de *Naturaleza* con N mayúscula, al tratarse de un concepto vacío que a menudo asume rasgos caricaturescos o, aún peor, molestos. Dicho concepto, lejos de tener una correspondencia real en el mundo, existe, según Marrone, solo en la mentalidad de «izquierda-caviar», del prototipo «chándal y zapatillas de deporte, gorra y taza hasta arriba de café humeante, portátil con internet e iPad reglamentario, mirada astuta e indefectible sonrisa irónica, tanta petulancia, tanta vacuidad» [30].

La Naturaleza como contenedor único no es más que un presupuesto teórico con el que el hombre intenta atenuar sus ansias metafísicas o, en todo caso, una proyección mística de un deseo humano. En él se acumulan sin orden ni concierto: nuestras certezas religiosas, nuestro deseo de un misticismo con el que atenuar el estrés laboral y personal (como demuestran la *new age*, la cultura vegana y el yoga a la manera occidental), la necesidad confusa de religiones orientales, las políticas ecologistas y el marketing de lo *bio*. Marrone considera un error estratégico introducir en la agenda política de la ecología contemporánea el principio de tutela de una Naturaleza concebida en sentido abstracto, unívoco y general. La ecología política, en todo caso, debe ser transformada en un contenedor compacto de problemáticas científicas y políticas amalgamadas de forma adecuada. De este modo se evita extrapolar un concepto de Naturaleza desde el contexto cultural en el que se ha elaborado y, por tanto, abordar los discursos inherentes al cuerpo, al ambiente, etc., a partir de las superestructuras creadas *ad hoc* por nuestras representaciones de la realidad.

En otras palabras, Marrone plantea el problema de la escasa incidencia en la realidad cotidiana de una «Naturaleza unitaria», que corre el peligro de convertirse o bien en el enésimo estandarte de una reivindicación sin fundamentos concretos, que no comporta ninguna ventaja al ecologismo, o bien en la excusa perfecta para crear nuevas formas de marketing y de consumismo. La Naturaleza, en definitiva, no es más que una categoría antropocéntrica. Con relación a esto, es paradigmática, en mi opinión, la experiencia vivida por Christopher McCandless, narrada por Jon Krakauer en el libro *Hacia rutas salvajes* [31] y llevada a la pantalla por Sean Penn en la película homónima. Christopher fue un joven acomodado de Virginia Occidental que, después de graduarse, abandonó a su familia para emprender un largo viaje a través de los Estados Unidos, hasta llegar a los territorios más extremos de Alaska. Su huida de la sociedad humana consumista y el intento de volver a encontrar la pureza perdida en el esplendor de la Naturaleza, incontaminada y sin corromper por el capitalismo, corresponden —a su pesar— a una forma profundamente humana de percibir el mundo natural. La mirada embelesada del muchacho es una mirada que no tiene en cuenta la complejidad de las formas naturales, de las leyes que regulan de distinto modo cada hábitat particular, de la proporción que permite el mantenimiento de la vida en las dimensiones no humanas (como, por ejemplo, los bosques). El destino fatal que aguarda a Christopher, totalmente desorientado en un ambiente ajeno, confirma la idealización antropocéntrica distorsionada de una Naturaleza única que, en realidad, solo existía en su mente.

¿Se equivoca, por tanto. Schelling al concentrar casi todas las reflexiones filosóficas en el concepto de *Naturaleza*? ¿Hablar del «mundo como organismo universal», del «alma del mundo», de la «correspondencia entre naturaleza y espíritu» no es nada más que un ejercicio de fantasía, poético o literario? En realidad, en la filosofía de la naturaleza de Schelling no hay nada de fantástico ni nada tan exótico como para parecer incoherente con el racionalismo occidental. Las reflexiones schellingianas, más bien, comienzan a poner al descubierto dos aspectos que se harán centrales en el transcurso del siglo XX:

1. Los límites del antropocentrismo y del humanismo de la cultura moderna e ilustrada.
2. La imposibilidad de determinar la realidad de forma objetiva con el pensamiento.

Por lo que respecta al primer punto, Schelling considera incongruente la convicción de que el hombre pueda disponer por voluntad propia de una naturaleza segura y sometida a las leyes deterministas fijadas por su modo de pensar. Como hemos visto, nos enseña que es errado creer que todo lo que nos rodea funciona como nosotros queremos y se puede comprender desde nuestro punto de vista. Dicha actitud es fruto de la cultura de la separación y del dualismo, que representa la base sobre la que se construyen los prejuicios y las múltiples formas de racismo. No nos conviene, ni a nosotros ni al mundo en que vivimos, pensar que somos sujetos encerrados en nosotros mismos y superiores a todos los demás seres vivos, porque nos hemos convencido de ser los únicos poseedores de libertad, conciencia y racionalidad, mientras que todos los demás seres no humanos se mueven a tientas a merced de los instintos.

La lectura dualista de la realidad fortalece el prejuicio humano, bien descrito de forma crítica por Edgar Morin, que diferencia el propio reino, síntesis del orden, la libertad y la organización, de todos los demás reinos no humanos, donde están vigentes la ley de la jungla y las pulsiones sin control, donde frente a la organización se prefieren las aglomeraciones gregarias, las hordas y los desórdenes varios[32]. Schelling, al teorizar sobre la vida como actividad indeterminada y la naturaleza como homogénea al espíritu, quiere precisamente evitar esta contraposición y favorecer una lectura de la relación entre el hombre y los seres no humanos fundada en la apertura, en el compartir y en la hibridación, y también en la idea de que la libertad y la conciencia no son prerrogativas absolutas del hombre.

No es casualidad que la filosofía schellingiana sea particularmente apreciada por los defensores de la ecología contemporánea y los críticos de la técnica, sobre todo en Alemania. Un ejemplo filosófico representativo es el libro *El principio vida:*

hacia una biología filosófica de Hans Jonas, considerado un importante punto de referencia para el desarrollo de la filosofía de la biología del siglo XX. En este texto se establecen un principio de finalidad y una forma de libertad en cada ser vivo y en cada aspecto de la vida, incluido el proceso de metabolismo. La filosofía schellingiana es citada más tarde como un referente fundamental por uno de los más importantes científicos de la complejidad, llya Prigogine, que construye su teoría de las estructuras disipativas a partir del concepto de indeterminación propio de la vida y la naturaleza descritas por Schelling.

No solo la filosofía de la biología del siglo XX y las ciencias de la complejidad se refieren a la filosofía de la naturaleza de Schelling: existen expresiones de la llamada *filosofía posthumanista*, cuyo objetivo es reconsiderar el papel del hombre en el mundo, que tienen muchos puntos de convergencia con las descripciones schellingianas. Por ejemplo, Roberto Marchesini, uno de los estudiosos del posthumanismo más importantes del mundo, al plantear sus teorías animalistas a partir de una crítica feroz del antropocentrismo, pone en tela de juicio dos baluartes de la cultura occidental: el mito de la deficiencia natural del hombre, que lo empujaría a desarrollar capacidades técnicas y tecnológicas únicas entre todos los seres vivos, y el mito de la pureza, según el cual es puro todo lo que concierne al intelecto, el pensamiento y la razón, mientras que son impuros los instintos, la corporeidad, la fisicidad. El antropocentrismo, en efecto, según Marchesini hace palanca sobre la deficiencia natural y sobre la pureza intelectual para considerar que el hombre es más especial que todos los demás animales[33]. Precisamente el rechazo a la deficiencia y a la pureza es central para el antiantropocentrismo schellingiano, que rehabilita el cuerpo y la fisicidad en el momento en que afirma la reciprocidad del sentido y la imagen, del espíritu y la naturaleza. No puede existir un cuerpo que no sea de por si espiritual y consciente, igual que no puede existir una conciencia y un pensamiento que no sean a su vez físicos y corpóreos. Se debe considerar cada ser en su unidad psicofísica, y dicha unidad no distingue desde un punto de vista cualitativo la mente del cuerpo.

Por lo que respecta al segundo punto, la concepción schellingiana del mundo tiene como ventaja el salvaguardar la autonomía de la realidad, habitualmente negada por las filosofías dualistas y subjetivas, cuya presuposición se resume en la idea de que el mundo donde el hombre desarrolla su vida no es más que su representación, hasta el punto de llegar a creer que no existiría ningún mundo si no existiese un hombre que lo construye mentalmente. No es casualidad que Maurizio Ferraris, el teórico del nuevo realismo, resalte la importancia de Schelling en la salvaguardia de la realidad. Ferraris subraya que, en la filosofía schellingiana, el espíritu, cuando investiga la naturaleza, parece descubrirse a sí mismo, no porque la natura sea el producto de su representación subjetiva, sino porque tiene las raíces hundidas con firmeza en el terreno de la naturaleza; es el resultado de la naturaleza, como las leyes de la gravedad, de la fotosíntesis y de la digestión. Así pues, la mente no construye el mundo, sino que emerge del mundo y se confronta con el ambiente natural y social que constituye este mundo. Ferraris pone de relieve cómo la homogeneidad de la naturaleza y el espíritu hace de la filosofía de Schelling una filosofía que no pretende construir la realidad, sino reconstruirla, sabiendo que esta es la base de todo lo que somos[34].

Probablemente, las reflexiones de Gianfranco Marrone sobre los riesgos implícitos al teorizar sobre un concepto unívoco de *Naturaleza* se pueden compartir y se ajustan a la situación de la realidad actual. Pero, por otro lado, el modo de pensar en el concepto de *Naturaleza* propuesto por Schelling permite evitar otras derivas antropocéntricas y proporciona importantes fuentes de inspiración para la ecología contemporánea y para nuestro modo de relacionarnos con todo lo que no es humano.

La irreprimible melancolía de toda vida

Sin lucha no hay vida: el alma de todo odio es el amor

Hegel retratado por Jacob Schlesinger (1831).

La identificación entre la naturaleza y el espíritu, por la que todo ser vivo también es espiritual y todo pensamiento también es natural, garantizada por el alma del mundo en el seno de una existencia simbólica que se corresponde con el absoluto, causa no pocos problemas a Schelling. No es fácil, en efecto, entender cómo consigue salvaguardar las diferencias, las oposiciones y las particularidades. La naturaleza espiritual parece, de buenas a primeras, no ser capaz de contener en sí una variedad de individuos, cada cual distinto del otro. Además, no es fácil explicar cuál es el papel de la libertad en un mundo percibido como organismo universal y, por tanto, del hombre respecto a los demás seres vivos.

Dichos problemas se acentúan además por algunas expresiones desacertadas empleadas por Schelling para designar el absoluto: por

ejemplo, *identidad indiferenciada y unitotalidad*, de las cuales se infiere la idea de que en la realidad todo está homologado, uniformado, y es por consiguiente estático. El término *identidad indiferenciada*, en particular, no parece corresponderse ni con una idea de vida como actividad, productividad y progresión continua ni con la defensa de la individualidad. Y, aunque Schelling repite muchas veces que es la superficialidad de la mayoría la que hace vislumbrar en la sustancia del absoluto una noche vana y no la transformación continua de la noche en el día y viceversa, para Hegel resulta una broma fácil escribir, en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, la famosísima expresión «de noche todos los gatos son pardos» para menospreciar el absoluto schellingiano.

Para Hegel Schelling no se diferencia mucho de Spinoza, cuyo panteísmo está dominado por la necesidad sin libertad, por el determinismo y por el estatismo, y por tanto por la falta de movimiento. Desde la óptica hegeliana, parece que la naturaleza de Schelling es simplemente la otra cara de la moneda del sujeto de Fichte: el Yo que se disfraza de naturaleza y, por ende, una naturaleza privada de dolor, privada de metamorfosis, totalmente racional y pacificada.

Esto saca de sus casillas a Schelling. Así, cuando se traslada a Múnich en 1806, se emplea a fondo en llevar a cabo una profunda reelaboración de su pensamiento en un intento por resolver las dudas planteadas. El punto de partida es la equivalencia entre la naturaleza y la vida. Todo regresa siempre a dicho punto. La actividad, la productividad y la progresión continua, que caracterizan a ambas, justifican su carácter indeterminado. Sí efectivamente ambas fuesen estáticas, se podrían determinar, y por tanto controlar, desde fuera. Sin embargo, su indeterminación intrínseca las sitúa fuera del alcance de cualquier tipo de control externo.

Estas consideraciones se hacen más extremas durante la estancia bávara. Esto es, se radicaliza la definición de vida como secuencia que regresa a sí misma, es decir, como un vaivén de producción y

de distribución, de nacimiento y de muerte. Schelling escribe en las *Investigaciones filosóficos sobre la esencia de la libertad humana* (1809) que vivir significa estar en permanente conflicto. «Donde no hay lucha, no hay vida», hasta tal punto que no es posible distinguir claramente el bien del mal:

> El bien y el mal son lo mismo, solo que vistos desde puntos distintos, o sea, el mal considerado en sí mismo, es decir, en la raíz de su identidad, es el bien, de la misma forma que por el contrario el bien, considerado en su división, o en su no-identidad, es el mal. Las pasiones, contra las que lucha nuestra moral, son fuerzas, y cada una de ellas tiene una raíz en común con la virtud que le corresponde. El alma de todo odio es el amor, y en la rabia más enardecida se muestra tan solo una calma asistida y avivada en su centro más intrínseco **[35]**.

Decir que no puede existir una vida sin conflicto ni el bien sin el mal («el alma de todo odio es el amor»), ya que todo es alternancia y polaridad, indica de inmediato dónde se disputa la partida entre Schelling y Hegel.

La dialéctica hegeliana se asemeja efectivamente, para un auténtico schellingiano, a la trama —predecible— de las novelas románticas o de las comedias cinematográficas destinadas a tranquilizar al espectador: en un primer momento el protagonista entra en acción (la tesis), en un segundo momento debe enfrentarse a la crueldad de la vida que precipita contra él (la oposición) y, finalmente, en un tercer momento supera esta crueldad de forma brillante y se hace más fuerte y maduro respecto al inicio de la historia (síntesis). Con el final feliz, cae el telón. La dialéctica hegeliana, dicho con otras palabras, parece creer que el conflicto es un momento de pasaje obligado, pero que sin embargo permanece igual. Esto es, sigue siendo transitorio, y por tanto destinado a ser superado por el final feliz.

La filosofía de Schelling, en cambio, no conoce jamás la síntesis ni la resolución pacífica de la lucha. La oposición, la tragedia y la lucha no son transitorias. La antítesis se opone siempre a la tesis, sin poder ser superada por la síntesis: en efecto, es la antítesis la que es necesaria para que la vida se mantenga siempre activa. Si

existiese la síntesis, el fin de la vida sería inevitable, la muerte última de todas las cosas. La síntesis, que sacia la falta de la que se nutre constantemente la vida, no es jamás realmente deseable para Schelling, dado que equivale a un estatismo o apatía mortal. Si fuesen películas, la filosofía de Schelling sería *Réquiem por un sueño* de Darren Aronofsky, mientras que la filosofía de Hegel sería *El guardaespaldas* de Mick Jackson. Si fuesen un género musical, la primera sería el heavy metal, la segunda, en cambio, sería el pop.

Banalizaciones aparte, lo que nos interesa subrayar es cómo, una vez más, el concepto de vida es el punto de partida desde el que Schelling reelabora la teoría sobre la identidad entre la naturaleza y el espíritu. El concepto de vida se utiliza de nuevo para mostrar la fuerza de las oposiciones y las diferencias dentro de su sistema filosófico. En las elaboraciones conceptuales anteriores al traslado a Múnich, la equivalencia entre la vida y la naturaleza permitió a Schelling actualizar las intuiciones de Kant y de Goethe contra Descartes y Fichte, estableciendo la imagen del mundo como organismo universal. Ahora bien, la voluntad de recalcar cómo sin la lucha no existe la vida, y por ende no existe la naturaleza, resulta práctica para mostrar que en la noche schellingiana no todos los gatos son pardos y que, por tanto, Hegel se equivocaba.

A propósito de la noche, desde 1806 en adelante las tinieblas se ciernen sobre la aparente luminosidad de la filosofía de la naturaleza. Unas tinieblas que no representan un cambio radical de pensamiento; en todo caso, un color diferente con el que volver a pintar todo lo afirmado hasta el momento. Un color que, entre otras cosas, siempre ha estado presente dentro de la filosofía schellingiana, pero que simplemente se ha mantenido durante mucho tiempo en un segundo piano. Schelling, aunque solo sea por su carácter, siempre prefirió la oscuridad de la noche a la luz del día.

Así pues, la cultura muniquesa se orienta toda hacia lo oscuro. Y esto hace que Schelling se sienta a gusto. En particular, su amigo Franz von Baader, con sus reflexiones visionarias y apocalípticas, exhorta a Schelling a no avergonzarse de sus pasiones más ocultas: la teosofía abisal y tempestuosa de Jakob Böhme y de Friedrich

Christoph Oetinger, además de los mundos habitados por fantasmas y espíritus de Emanuel Swedenborg. Formas de pensamiento consteladas por elementos místicos y referencias esotéricas al nacimiento y el desarrollo de Dios, que Schelling sin embargo es capaz de adaptar a su espíritu racional, dejando de lado todo lo que hoy sería definido como *new age*. Pero es indudable que la influencia de dichos autores es fundamental para la imposición de reflexiones más nocturnas y más centradas en los abismos y en los albores de la realidad y de la vida. Así lo demuestran las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, su obra maestra de 1809.

Una vez comprobada la correspondencia de la naturaleza y el espíritu del mundo, es preciso explicarla dando un salto al pasado, retrocediendo en el tiempo hasta sus raíces más remotas y profundas. El filósofo alemán busca así los cimientos y las bases a partir de los que se ha concretado la vida como actividad, progresión y alternancia de fuerzas, siguiendo un recorrido mitológico en el pasado. Es esta una característica típica de todo el romanticismo alemán, que se niega a explicar el ser sin recurrir al mito y a las leyendas. Para abordar dicha tarea, modifica incluso una parte de su vocabulario y utiliza más a menudo el término *Dios* en vez de *absoluto*, como prueba de hasta qué punto este salto hacia atrás en el tiempo exige necesariamente un lenguaje más religioso y menos panteístico.

Algunos intérpretes de Schelling consideran que el uso del término *Dios* demuestra su clara adhesión al cristianismo: en realidad, lo divino forma siempre parte de un proyecto filosófico metafísico que quiere salvaguardar la espiritualidad en sentido lato. Por lo tanto, si tenemos en cuenta incluso las cartas en las que Schelling no manifiesta una plena adhesión a una confesión religiosa concreta, es preciso pensar siempre en la filosofía schellingiana como en una filosofía espiritualista, que sin embargo no se adscribe claramente a una postura concreta de naturaleza religiosa.

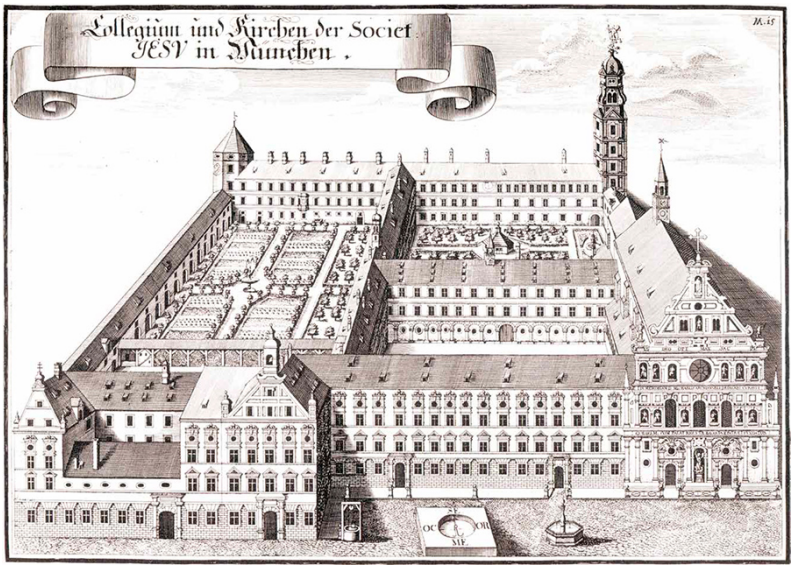
Descartes

Fichte

Kant

Goethe

La melancolía y la niebla de la indiferencia



El Wilheminum, antiguo colegio jesuita de Múnich, donde tiene su sede la Academia Bávara de las Ciencias desde finales del siglo XVIII.

En el fundamento de la vida como lucha y de la alternancia del bien y el mal, además de en la correspondencia entre la naturaleza y el espíritu, se encuentra la melancolía. La melancolía es la clave de lectura del mundo; lo que convierte al amor, que nutre la vida, en una conquista constante. Aúna a Dios, el hombre, la naturaleza y la vida misma, tanto en el presente como, sobre todo, en el pasado. Es la característica que la define hoy, pero es también la marca tangible de su origen. Es además el estado de ánimo que atormenta al propio Schelling, como prueba del carácter autobiográfico de su filosofía.

Comprender el papel de la melancolía en el pensamiento schellingiano requiere un ejemplo extraído del cine contemporáneo. El director Terrence Malick, licenciado en filosofía y discípulo de Heidegger, inicia su película más célebre, *La delgada línea roja* (1998) con la siguiente pregunta, planteada por uno de sus

protagonistas: «¿Qué significa esta guerra en el corazón de la naturaleza?». Toda la película, que gira en torno a la batalla entre soldados japoneses y estadounidenses por la conquista de Guadalcanal, durante la Segunda Guerra Mundial, describe el paralelismo entre la violencia feroz de los hombres en guerra y la crueldad entre los animales de los bosques, donde se desarrolla el conflicto, además de la indiferencia, que a menudo resulta mortal para el hombre, de la densa vegetación. Malick quiere demostrar en su película que no existe diferencia alguna entre los hombres y los demás seres vivos; todos están regulados por los mismos mecanismos psicofísicos. La guerra que combatimos entre nosotros es la misma guerra que combaten los demás seres vivos entre sí y, a veces, contra nosotros: los motivos que nos empujan a ir a la guerra son solo la versión humana de aquellos que empujan a los demás animales o a las demás plantas a llevar a cabo su propia guerra.

Schelling, casi un par de siglos antes que la película de Malick, describe con todo lujo de detalle —en las obras escritas a partir de 1809— la guerra que entristece a la naturaleza: los terremotos que hunden el suelo sobre el que cotidianamente construimos nuestra existencia, los diluvios que excavan los valles y dejan tras de sí numerosas criaturas marinas en los paisajes montañosos, la caída al vacío de enormes masas rocosas, que transforman los pacíficos valles, repletos de viviendas humanas, en tremendos campos de ruina. Dicha guerra está presente también en cada uno de los aspectos naturales particulares: por ejemplo, la encontramos en el cólquico, una flor de tenue color azul que, al mismo tiempo, es terriblemente venenosa. El veneno connatural a una flor atractiva es la demostración de que «la naturaleza parece llevar dentro de sí un veneno secreto que la devora», un veneno que lega a sus hijos, que a su vez también serán devorados[36].

Este conflicto insalvable en el corazón de la naturaleza entristece y abate existencialmente a cada uno de los seres vivos. El tener conciencia de la crueldad inherente a la vida hace que la melancolía se manifieste en todas las expresiones naturales.

Todo paisaje tiene algo de melancólico, prueba de cómo el sentido espiritual impregna toda imagen natural, para retomar la

compilación entre ser y símbolo. La concepción simbólica del mundo como organismo natural, presentada en páginas anteriores, se tiñe, a partir de 1806, de una tonalidad melancólica que la hace parecer dinámica.

La guerra en la naturaleza y la melancolía que se deriva de esta son consecuencias de una melancolía primordial. Schelling escribe en las *Lecciones de Stuttgart* (1810): «cada vida va acompañada de una melancolía indestructible porque guarda debajo algo independiente a ella (lo que está encima eleva, lo que está debajo atrae hacia abajo)»[37]. De esta proposición, recordemos, por separado, las tres afirmaciones que la componen:

- Cada vida va acompañada de una melancolía indestructible porque guarda debajo algo independiente a ella.
- Lo que está encima eleva.
- Lo que está debajo atrae hacia abajo.

Este *debajo* independiente de la vida, que atrae hacia abajo, debe considerarse de la siguiente manera: imaginemos que intentamos recorrer mentalmente todas las épocas históricas pasadas, hasta llegar al origen de la vida. Según Schelling, antes de la creación del mundo y del origen de la vida, en una época fuera del tiempo y de la historia, existe un Dios encerrado en la indiferencia.

La indiferencia es, por definición, un estado de renuncia equilibrada frente a dos posibilidades de elección. «¿Eres de derechas o de izquierdas?» «Me es indiferente.» Dios, antes del tiempo y de la historia, es una meditación silente sobre sí mismo, envuelto en una niebla abismal e indiferente, aún sin vida y aún indeciso frente a la elección del bien o del mal. La indiferencia es en efecto parecida a la niebla: igual que la niebla impide distinguir con nitidez las cosas, que al estar dentro de ella aparecen todas iguales e incluso indistinguibles, de la misma forma, la indiferencia impide distinguir el bien del mal, que dentro de ella son también iguales e incluso indistinguibles.

La indiferencia en la que está encerrado Dios es como una tela blanca que sigue siendo blanca hasta que el pintor se decida a trazar la primera línea de color; es como la expresividad de un hombre vencido por la catatonía, en la que la alegría y la tristeza se anulan mutuamente.

En la historia mitológica que nos cuenta Schelling, Dios decide mediante una elección libre soplar a la niebla para que se aleje, salir de la indiferencia, y así hacer que surja la existencia luminosa del fundamento oscuro que lo gobierna. De la indiferencia a la diferencia: Dios decide originar la vida y, por tanto, convertirse él mismo en vida, separando el bien del mal y armonizando su fundamento oscuro (la noche de la que proviene) con la existencia luminosa (el día de la creación). La creación del mundo, y por tanto el nacimiento del tiempo, coincide con la decisión de Dios de salir de la indiferencia. Vivir es no ser indiferente. Ahora bien, el fundamento oscuro es algo que está debajo y tira hacia abajo. Es un elemento encerrado en sí mismo, una materia introvertida. No quiere que Dios lo armonice con la existencia luminosa, quiere mantenerse indiferente.

Schelling, con un lenguaje místico y teosófico, rayano en la poesía, quiere decir que en Dios, en un origen fuera del tiempo parecido a la niebla y a la indiferencia, existe una noche eterna (el fundamento oscuro) que quiere retener en sí el día eterno (la existencia luminosa). Y Dios decide en un acto de radical libertad hacer que los dos elementos se armonicen y, de esta forma, se conviertan en vida y den inicio a la creación del mundo.

¿Qué es la melancolía?

La melancolía no siempre ha sido considerada una forma de depresión psicótica, caracterizada por determinados trastornos clínicos, y curable mediante psicofármacos, tal como suele creerse en la sociedad medicalizada actual.

Según la tradición de la medicina antigua, hipocrática y galénica, la melancolía es atribuible —dentro de la llamada *teoría de los cuatro humores*— a la bilis negra (en griego *melaina kolé*): cada vez que esta se salía de su contenedor natural, abusaba de las otras tres (la flema, la bilis amarilla y la sangre) y, por tanto, ponía en peligro el equilibrio de los humores. El documento más importante con relación a la doctrina de los cuatro humores es el tratado *Sobre la naturaleza del hombre*, unas veces atribuido a Galeno, otras a Hipócrates, e incluso a su yerno Polibio, pero escrito sin duda antes del 400 a. C. En este tratado se creía que los cuatro humores correspondían a los elementos del cosmos y a las subdivisiones del tiempo.

La bilis negra suele situarse en el bazo debido a su color oscuro, se asocia con la estación del otoño, como símbolo de la madurez (en la Antigüedad) o de la vejez (en la Edad Media y el Renacimiento), y se equipara con las cualidades de la tierra —esto es, con el frío y la

sequedad— y el planeta Saturno («fuscus et niger»).

Se trata de una sustancia densa y tenebrosa. El negro remite a la noche y a la muerte, mientras que la bilis es agria, irritante y amarga. Se considera que la bilis negra provoca tartamudez, piel apagada lentitud en los gestos, pesadez en el porte, ansiedad y abatimiento constantes, tosquedad y tristeza de ánimo.

La palabra alemana *Schwermut* deriva de los términos del alto alemán medio *schwaermuetic*, con el que se designaban los ánimos abatidos, y *swarmueti*, que inicialmente remitía a la cólera y con posterioridad a la tristeza. *Schwaermuetic y swarmueti* son atribuibles a su vez a la raíz *muot* de forma similar al griego *maíomai*, indica un afán tan ardiente que podría empujar a la fuerza del sentir a recaer sobre sí misma, víctima de la violencia del anhelo, y por tanto a irse a pique**[38]**.

Íntima reserva en el velo de tristeza

La tradición médica atribuye a la melancolía una sensación de pesantez que obstaculiza cualquier movimiento y progreso, bloquea a la persona en particular dentro de una condición de estatismo extendido o, peor aún, la hace retroceder, arrastrándola hacia atrás. Una sensación de pesantez que incluye la regresión nostálgica al terreno y al pasado, la inquietud que empuja a cerrarse en uno mismo, la apatía y la inercia, rasgos con los que Schelling describe la naturaleza a partir de su estancia bávara. Pero no solo esos. Esta sensación de pesantez, que define la melancolía, es exactamente la característica de aquel fundamento oscuro, independiente de la vida, que subyace y que tira hacia abajo, para intentar impedir que Dios dé origen a la vida misma.

El fundamento oscuro, la noche abismal de donde proviene Dios, es la melancolía. Para Schelling, en la base de Dios está la melancolía. Al no tener nada anterior o exterior a él, esta melancolía está en Dios mismo, quien a través de una decisión como acto consciente y moralmente libre la llena afectuosamente con la existencia luminosa, dando origen a sí mismo como vida a partir de la introversión que lo caracteriza. Por lo tanto, en Dios está la raíz del bien y del mal. ¡En Dios está incluso el mal! Esta es una afirmación gravísima y, para muchos, escandalosa, pero se adhiere perfectamente a los textos místicos y filosóficos leídos por Schelling.

Este mal está en Dios, sí, pero enseguida se le manda a callar a través de su elección de la libertad. Por lo tanto, Dios está dotado de libertad, una libertad radical con la que decide derrotar al mal para hacer vencer al bien y así hacer que aflore la existencia luminosa desde su fundamento oscuro.

Todos los demás seres vivos, creados por Dios, no llevan el fundamento oscuro y la melancolía dentro de sí, sino en la raíz divina de donde provienen: su fundamento es precisamente el

fundamento oscuro presente en Dios, que sigue siendo independiente de ellos. Al no poder manejarlo con arbitrariedad, los seres vivos, incluido el hombre, no están nunca en condiciones de armonizar a la vez el fundamento y la existencia, como hace Dios. La libertad de estos seres se ve perpetuamente ensombrecida por esta noche abismal, que puede imponerse de un momento a otro y reconducirlos hacia la indiferencia. Esta es la melancolía de los hombres y la guerra interna de la naturaleza.

> Esta es la tristeza vinculada a cada vida acabada, y aunque en Dios exista incluso una condición por lo menos relativamente independiente, sí que existe en él una fuente de tristeza, que sin embargo no llega jamás a realizarse y sirve tan solo a la eterna alegría del triunfo. De ahí el velo de tristeza, que se extiende sobre toda la naturaleza, la profunda e irreprimible melancolía de cada vida **[39]** .

Para completar el cuadro, debe tenerse en cuenta lo siguiente. La melancolía como fundamento oscuro en Dios sirve de base, de condición para su realización personal y, por tanto, para la realización de la vida. La melancolía es la fuerza de gravedad de Dios. En lengua alemana, en efecto, el término que designa la melancolía (*Schwermut*, el peso del ánimo) es muy parecido al término que designa la fuerza de gravedad (*Schwer-kraft*, el peso físico). La melancolía es la fuerza de gravedad de Dios y es, al mismo tiempo, la fuerza de gravedad de la naturaleza. Todos los escritos de Schelling, ya sean del período bávaro o del anterior, insisten en el hecho de que la fuerza de gravedad es un aspecto fundamental de la naturaleza. Esta, en efecto, es aquella base de partida sin la cual la actividad de la vida, y por tanto de la naturaleza, jamás tomaría forma ni se detendría en el individuo particular. La fuerza de gravedad es aquello desde donde se genera la luz de la vida. La fuerza de gravedad de la naturaleza corresponde al fundamento oscuro en Dios, mientras que la luz en la naturaleza a la existencia luminosa en Dios. La vida depende totalmente de la alternancia armónica del fundamento y la existencia, de la fuerza de gravedad y la luz.

Melancolía, fundamento oscuro y fuerza de gravedad son lo

mismo, ya que son en sí ambivalentes: pueden imponerse y ahogar la vida en la introversión, en la cerrazón en sí, en la esterilidad, en la tristeza, en la indiferencia. Pero pueden representar también, cuando no se imponen completamente, el empuje, el deseo, las presiones que confieren fuerza a la extroversión, a la apertura al otro y, por tanto, a la luz. Como escribe Romano Guardini, la verdadera grandeza jamás es posible sin el peso de la melancolía, que tiene el monopolio a la hora de conferir peso a las cosas particulares y nace, no de un episodio ocasional, sino de la existencia pura y dura. El peso de la melancolía, según Guardini, puede ser provechoso, en cuanto representa una «íntima reserva» que saca a la superficie la existencia en toda su vitalidad. Solo en la oscura congoja se percibe de forma auténtica el gravitar interior del alma en torno a su centro y se experimenta aquella lucha que define a la propia vida [40].

En conclusión, vemos que la melancolía es una especie de hilo conductor que une a Dios con la naturaleza, que mantiene unidos el origen del mundo y su estado actual, que es causa y —a la vez— consecuencia de sí misma. La melancolía justifica la idea schellingiana de un Dios implicado en la lucha de la vida, que dista mucho de ser un motor inmóvil que, al crear el mundo, no se ensuciara demasiado las manos. El hecho de que la melancolía sea un rasgo de Dios permite a Schelling confirmar la equivalencia entre Dios y la vida, que también es melancólica en su imposibilidad de no disociarse de la lucha y la contradicción. Los aspectos nocturnos que surgen de su sistema filosófico confirman, por tanto, bajo una luz diferente, que se debe pensar en el absoluto como la unidad viva de la naturaleza y el espíritu, por la que nunca puede ser solo espiritual sin ser también natural. También porque el espíritu sin el vínculo con la naturaleza, por sí solo, no es nada.

Reconocer en Dios la lucha de la vida significa pensar en él como en un ser que debe construir su destino y, por tanto, debe padecer y sufrir para realizarse. El sufrimiento de Dios reside en el deber escoger libremente entre la indiferencia entre el bien y el mal y la salida de la indiferencia, con la realización de la vida y la exclusión del mal por sí mamo. Un Dios parecido, muy cercano al representado algunas décadas después en la literatura rusa del siglo

XIX, es un Dios que puede resultar escandaloso a nuestros ojos; lleva el mal dentro de sí, la melancolía es uno de sus rasgos ontológicos, la libertad es lo que lo define. Un Dios, por tanto, muy diferente a las representaciones clásicas que tenemos en Occidente. Y que, por otro lado, representa una especie de imagen teológica de un absoluto que, de hecho, coincide con el mundo, precisamente porque es vida, es unidad de la naturaleza y el espíritu. Lleva en su seno una historia que se lleva a cabo, no conoce solo la perfección.

Ahora bien, de forma espontánea surge una pregunta: ¿cuál es el papel del hombre dentro de esta concepción filosófica?

La naturaleza, gran ruina

1. La tierra entera es una gran ruina donde los animales residen como fantasmas, los hombres como espectros, y donde miles de fuerzas y tesoros yacen ocultos, como aprisionados por potencias invisibles, como encantados por un mago.
2. El mismo hecho de que nada perdura, la necesidad interior, tanto más horrible cuanto más silenciosa, según la cual todo se destruye, precisamente esto es lo más angustiante que existe en la naturaleza.
3. ¡Qué silenciosa melancolía impregna tantas flores en el rocío de la mañana y en el palidecer de los colores hacia la tarde!
4. La naturaleza es un todo inmóvil que no deja de hacer milagros, pero siempre los mismos, sin finalidad y en contra de su voluntad. Esta no ha sido llevada a la eternidad por el hombre según lo establecido. Desde entonces el tiempo se ha detenido, es siempre el mismo presente, no llega jamás al verdadero pasado, dado que el anterior sigue regresando de nuevo sin finalidad, solo que en formas nuevas. Lessing contestó a una señora que lo exhortaba a alegrarse por el retorno del verde primaveral: «preferiría que por una vez todo se pusiera rojo». Algo debe de haber ocurrido dentro de la naturaleza por lo que a esta le resurta imposible ir adonde se esfuerza por llegar mediante la fuerza viva de su raíz.

Las citas 1, 2 y 3 se han extraído de la obra de Schelling *Clara: un diálogo sobre la muerte*; la cita 4, en cambio, de algunos escritos inéditos de Schelling, traducidos al italiano por Francesco Maso en el ensayo *Temporalità e filosofia positiva in Schelling (Temporalidad y filosofía positiva en Schelling)*, dentro del *Annuario Filosófico* 1990 (6).

Alas de murciélago para el alma

En el primer capítulo de este libro hemos visto que, para Schelling, escribir sobre uno mismo es como resumir la historia completa del universo. La autobiografía es el relato del recuerdo que tiene el absoluto sobre su propia vida. Por tanto, la filosofía ha de ser entendida como la autobiografía y el autoanálisis universal del absoluto, cuyos pasado, presente y futuro queremos relatar. La autobiografía es un saber, y por ende una narración, de un pasado dentro de la historia del universo. El autobiógrafo, Schelling en este caso, resume todo lo que hay en el mundo escribiendo de forma implícita sobre sí, desde su punto de vista concreto y único. Toda intuición de la totalidad es, en efecto, similar a la intuición de la luz para todo ojo: siempre es solo individual y, sin embargo, igualmente universal en dicha individualidad, Esta es la base teórica a partir de la cual se puede intentar comprender el papel del hombre en el mundo y el uso de su libre albedrío en el seno de un sistema panteísta.

El punto de partida para la afirmación del libre albedrío es el siguiente concepto: el de personalidad. Para Schelling, la personalidad, ya sea divina o humana, «se basa en el vínculo de un principio autónomo con una base independiente a él de tal manera que ambos se compenetran enteramente y son un único ser» [41].

Es personal todo gesto donde la libertad (el principio autónomo) se compenetra con leyes y condiciones predefinidas e independientes a ella. Schelling excluye la posibilidad de un acto radical de libertad que no esté condicionado por el contexto en el que nace y se desarrolla. Cada decisión se mueve sobre el sutil límite que separa la propia autonomía de las propias determinaciones fisiológicas. Por ejemplo, Judas traicionó a Jesucristo mediante una elección libre y autónoma, pero no podía hacer otra cosa que no fuese traicionarlo; no podía más que ser él el traidor, al tener esas características determinadas.

La relación que Schelling percibe entre libertad y necesidad, que define al ser personal, remite constantemente a una fluctuación entre la capacidad de escoger de forma autónoma y el condicionamiento fisiológico, genético e instintivo que subyace a dicha elección. Una fluctuación que, bien vista, ha sido desde siempre el centro de atención del juicio ético: una acción particularmente cruenta, como por ejemplo un homicidio, ¿debe evaluarse teniendo en cuenta solo la libre elección por parte del asesino o considerando también todas los atenuantes que derivan del contexto social, pedagógico, psicológico y experiencial en cuyo seno ha madurado? Schelling, probablemente, no excluiría ninguna de las dos opciones.

Se regresa siempre al punto de partida: la unidad de la naturaleza y el espíritu, y la vida como contradicción y lucha. Los términos absolutos que quedan excluidos: la lógica racional debe ajustar cuentas siempre con el caos. No existe la luz sin la oscuridad. No existe la libertad sin la determinación. Esto se debe también a que la base independiente del principio autónomo no es un principio lógico, sino que va ligada a aquel fondo abismal divino, del que deriva el mundo, que es una amalgama de pulsiones, instintos y fuerzas incontrolables.

Si en el caso de Judas parece que la base influye de forma negativa es la elección autónoma, este tipo de fluctuación entre libertad y necesidad subyace como fundamento de cualquier organización positiva que encontremos en la naturaleza: para Schelling, la organización significa el ejercicio de la plena libertad conforme, no obstante, a unas leyes. A diferencia de los partidarios de las leyes vitales, que creen que la naturaleza funciona sin leyes, y de los fisiólogos químicos, que creen la naturaleza funciona conforme a leyes, Schelling cree que todo ser vivo experimenta dentro de sí la siguiente paradoja; vive sin leyes en su conformidad a las leyes y, al mismo tiempo, vive conforme a leyes en su ausencia de leyes. El libre albedrío por sí solo, a falta de una reglamentación, degenera en el caos. La obediencia a las leyes por sí sola, sin ningún tipo de elección libre, desemboca en el estatismo y en la apatía. La organización, y por ende la personalidad, implica el orden y el caos, el conformismo y la independencia. Todo el mundo natural se

desenvuelve con dificultad en la frontera entre la autonomía y la obediencia.

Los conceptos schellingianos de personalidad y de organización perfilan la estructura disipativa teorizada por los estudiosos contemporáneos de la complejidad: la estructura disipativa, en efecto, designa la estrecha asociación que puede existir entre la estructura y el orden de una parte, y las pérdidas y el derroche por otra, por lo que las condiciones alejadas del equilibrio pueden convertirse en fuente de orden[42]. Existen bifurcaciones casuales, por las que las fluctuaciones insignificantes o los desequilibrios mínimos, que sin embargo acaecen en circunstancias oportunas, pueden dar lugar a nuevas funciones y nuevos comportamientos (pensemos, como ejemplo trivial, en la película *Dos vidas en un instante*, donde la posibilidad de coger el metro por los pelos o perderlo por un segundo modifica radicalmente la vida de la protagonista y, en consecuencia, la de todas las personas cercanas a ella).

Así pues, Schelling aplica el concepto de personalidad a Dios, al hombre y a todo el mundo natural. Dios es la personalidad por excelencia: en él se unen plenamente la necesidad (la base independiente de la libertad) y la libertad (el principio autónomo). La naturaleza y el hombre comparten en cambio el destino de tener la base independiente de la libertad no en sí mismos sino en Dios. Por tanto, no son capaces de armonizarla plenamente con su libre albedrío y no pueden salir de la melancolía. En la naturaleza, la base, una especie de principio contractivo que atrae hacia abajo y frena la expansión autónoma, es la fuerza de la gravedad, su lado melancólico. El principio autónomo que tiende hacia fuera y no quiere dejarse frenar por el contractivo, es la luz, el aspecto espiritual de la naturaleza.

La situación del hombre es bastante particular. Por un lado, es parte constituyente de la naturaleza, ya que su racionalidad proviene de la naturaleza y le corresponde constantemente, por lo que se da una homogeneidad de fondo entre la naturaleza y la conciencia, cuya diferencia no es cualitativa sino de grado; por otro lado, es un ser que desempeña un papel periférico respecto a los

demás seres vivos. Al haberse desarrollado en él la conciencia definitivamente, se trata del organismo más elevado, aquel en que la naturaleza alcanza el culmen.

En cuanto cumbre orgánica de la naturaleza, es también el organismo paradójicamente más indeterminado e inorgánico, aquel donde la vida, intensificando la naturalidad y la espiritualidad, manifiesta su hiriente violencia bélica y el torbellino de humores enfrentados, He aquí por qué el hombre, al estar a caballo entre la naturaleza y la historia, el mito y la racionalidad gracias a su conciencia, es el protagonista principal de una nueva evolución posible, en la que la naturaleza historiza progresivamente su vitalidad. De esta forma, se da en el hombre una deflagración tanto de la fuerza natural como de la espiritual, una deflagración que, devastando de una vez por todas la armonía del vínculo orgánico entre el espíritu y la naturaleza, saca a la superficie su ambivalencia y fragmentariedad constitutiva, además de la desarmonía propia de lo vivo.

El hombre es imperfecto, enfermo por constitución, precisamente porque la vida acabada está enferma de por sí: se debate entre la lógica racional y el caos, los cuales a veces se oponen de forma nítida y transparente, y a veces en cambio se mezclan recíprocamente y generan un horizonte opaco de valores y de acciones. Lo deforme como contrario de lo sublime en un conjunto de casos perdidos. «¿Somos la esfera —se pregunta Víctor Hugo, precisamente respecto al carácter incierto del hombre— que gira sobre el eje inexorable, astro de lejos, fango de cerca, donde se alternan el día y la noche? ¿Tiene el corazón dos caras, una que ama bajo la luz, y otra que ama bajo las tinieblas? Aquí la mujer rayo, allí la mujer cloaca. El ángel es necesario. ¿Puede que hasta el demonio sea necesario? ¿Existe un ala de murciélago para el alma?» [43].

El hombre es el eterno fragmento: apetito, pasión y locura

Todo el pensamiento filosófico de Schelling está marcado por la alternancia de la lógica racional y el caos como característica propia de una humanidad que parece sufrir de un trastorno bipolar, que produce en sí el ala de murciélago para el alma. El pensamiento no determina ni construye lo real, sino que es parte de lo real en sí, a lo que se adhiere estrechamente, precisamente porque el pensamiento y lo real tienen una raíz en común: aquel fondo abismal en Dios ligado a una condición primitiva de indiferencia.

Desde los comienzos, Schelling aproxima la reflexión a la debilidad ya que, al derivarse del desarrollo definitivo de la conciencia, es una especie de enfermedad del espíritu humano. Esta rompe la unidad entre el hombre y el ambiente en que ha crecido. Decisiva para el crecimiento individual, aun así amplifica las contradicciones de la vida. Nuestro filósofo parece creer, implícitamente, en el dicho popular de que cuanto más inteligente y reflexivo, menos feliz se es.

En uno de los pasajes más célebres del *Sistema del idealismo trascendental*, se describe al hombre, en el cautiverio donde lo tiene encerrado la conciencia, como a un «eterno fragmento porque su acción o es necesaria, y por tanto no es libre, o es libre, y por tanto no es necesaria o conforme a la ley»[44]. Eterno fragmento: su no completitud, que hace suya la no completitud de la propia vida, deriva de la imposibilidad de superar el conflicto interno entre la naturaleza y el espíritu, la necesidad y la libertad. De tal manera, dicho conflicto está presente incluso en la planta, pero la prevalencia del inconsciente frente a la conciencia hace que de este modo se mantenga en la planta una armonía aparente de fondo. El desarrollo definitivo de la conciencia sitúa al hombre, por el contrario, constantemente en vilo entre la necesidad y la libertad. Y dicha condición aparece subrayada, en el transcurso de la filosofía schellingiana, mediante numerosísimas metáforas: el hombre es

como la imagen del Sol, cuando crea la nube negra en el cielo sereno y hace que se condense el aire transparente en agua para reflejarse en ella, o como un ser decadente en el que convergen el más profundo de los abismos y el más elevado de los cielos [45].

En el período muniqués, la antropología schellingiana desarrolla más si cabe la idea del hombre como eterno fragmento. Aparece representado como resultado de una compleja trama de relaciones, en vilo entre el equilibrio y el desequilibrio. El eterno fragmento es un circuito vivo, en el que todos los elementos se refieren unos a otros de forma a menudo confusa y alterada, pasando del uno al otro [46]. El hombre-circuito vivo es aquel que, mientras se autoorganiza, gracias al libre albedrío, está determinado por el exterior, esto es, condicionado tanto por su naturaleza interior como por el mundo exterior: la personalidad y la organización, como decíamos antes. Cada vez que me organizo a mí mismo, no puedo ignorar los condicionamientos de los demás y de la realidad en cuyo seno he nacido y vivo.

> Nosotros —escribe el fenomenólogo Merleau-Ponty— somos los padres de una naturaleza de la que somos hijos. Está en el hombre que las cosas se hagan conscientes por sí mismas; pero la relación es reciproca: el hombre es el devenir consciente de las cosas. La naturaleza, a través de una serie de desequilibrios, está en camino hacia la realización del hombre que se convierte en su término dialéctico [...]. Él tiene dentro de si las huellas de todo lo que ha sido la Naturaleza [47]. No una libertad vacía, sino un microcosmos donde la interioridad abismal de todas las cosas encuentra su meta última.

En las *Lecciones de Stuttgart* de 1810, Schelling entra en los detalles psicológicos de su antropología, en la que desea demostrar como en el hombre —circuito vivo y eterno fragmento— se refleja toda la organización del mundo. Si en el mundo como organismo universal vemos una unidad armónica de la naturaleza y el espíritu, convertida en tal mediante la intervención mediadora del alma del mundo, en el hombre vemos la unidad entre el ánimo, una condición interior y predominantemente inconsciente que se corresponde con la naturaleza, y el espíritu, un elemento intelectual y consciente que se corresponde con el espíritu universal. De mediar

entre el ánimo y el espíritu se ocupa el alma, la condensación del alma del mundo en el hombre, la chispa de lo divino en el hombre[48].

El ánimo y el espíritu se buscan recíprocamente a menudo de manera confusa o alterada, fluyendo del uno al otro con la mediación del alma. Si se tiene en cuenta que en la personalidad humana la base independiente del principio autónomo está en Dios y la vida se ve agitada por el desarrollo definitivo de la conciencia, se entiende cómo el ánimo y el espíritu están sometidos constantemente a degradaciones y a pérdidas.

Según Schelling, la raíz más profunda del hombre es el apetito, el deseo intenso, semejante tanto a un hambre que no encuentra nunca el modo de saciarse como a una llama que se alimenta de sí misma, eternamente insatisfecha. Lo que resulta más angustiante en el apetito es que su afán de autosubsistencia está tan acentuado que roza el egocentrismo más narcisista e insatisfecho. El apetito representa, ante todo, el aspecto ideal del ánimo. El ánimo, como condición inconsciente del hombre, se concibe en los términos de un turbio subsuelo que impide al hombre disociarse a sí mismo de la naturaleza y que hace neblinoso y lagunoso el uso de su libre albedrío. El ánimo como turbio subsuelo; pensemos en la descripción, en las novelas del siglo XIX, de los rasgos psicológicos característicos de personajes como Jean Valjean, en *Los miserables* de Víctor Hugo o en Raskólnikov, en *Crimen y castigo* de Fiódor Dostoievski. Son rasgos psicológicos que manifiestan tormentos interiores suspendidos entre la autonomía y la fobia, la voracidad y la sensación de vacío. La alternancia de luces y sombras es la característica más importante del ánimo: en este existe, en efecto, tanto la dimensión del impulso y la pulsión, que nos hace fecundos y productivos, como el fantasma de la inhibición, y por tanto el deseo de encerrarnos en nuestro ego, de modo casi sociópata.

Precisamente por esa razón, en el ánimo, el apetito se encuentra justo en medio entre la nostalgia y el sentimiento. La nostalgia es la «fuerza de gravedad interior», por tanto, lo que está debajo y tira hacia abajo, inhibiéndonos. El sentimiento, en cambio, es lo más luminoso que existe en el ánimo de un hombre, a lo que más

atención hay que prestar. Al ser ambiguo y estar lleno de claroscuros, el apetito pone al hombre en una situación en la que puede elegir entre:

> la serenidad intersubjetiva del sentimiento, que tiene lugar cuando el control del apetito nos impide encerrarnos —nostálgicos— en nosotros mismos y nos empuja a compartir nuestro sentimiento con la comunidad de la que formamos parte, o la introversión egoísta de la nostalgia, cuando la nostalgia se disocia del sentimiento y se transforma en melancolía, lo que lleva al hombre a aislarse de la comunidad.

Regresa la melancolía. Esta equivale, en el hombre, a la enfermedad propia del ánimo, ya que ratifica la victoria de la nostalgia frente al sentimiento, una victoria provocada por la influencia negativa del apetito ávido de sí. La introversión, la autorreferencialidad; la melancolía es la patología que impide al hombre salir de su propio caparazón y lo vuelve a conectar con aquella indiferencia originaria en la que se encuentra Dios antes de la creación del mundo y del tiempo. La melancolía en el hombre es, así pues, aquella inclinación natural que, activa en el sentimiento, somete al hombre a la nostalgia y a la predilección por representaciones oscuras.

El apetito no está presente solo en el ánimo, entre la nostalgia y el sentimiento; está presente también en el espíritu del hombre, que coincide con su conciencia. El apetito, inconsciente en el ánimo, toma conciencia en el espíritu. La conciencia puede dar acceso a dos caminos, uno real y uno ideal:

- Camino real: en este, el espíritu intenta comprender conscientemente su esencia más profunda. Se manifiesta, por tanto, como un apetito cuyo único objetivo es él mismo: la llama se alimenta de sí, el espíritu está en manos del fundamento instintivo, de la pulsión por encerrarse en sí mismo, por inhibirse, por permanecer oculto dentro de su caparazón. Dicho apetito cuyo único objetivo es sí mismo coincide con la voluntad egoísta.
- Camino ideal: en este, en cambio, interviene la ponderación del intelecto.

El punto de indiferencia entre la voluntad egoísta (apetito consciente pero sin intelecto) y el intelecto es la voluntad, es decir, el control del apetito por medio del intelecto. Aun desempeñando un papel de primer orden, la voluntad es exclusivamente el reino del cálculo, de la conciencia intelectual indiferente ante el valor y, por tanto, la facultad del puro relativismo, una dimensión ideal que no lleva consigo la orientación al bien, sino que es una mera y simple opacidad abstracta de elección. No es más que el apetito activado al máximo y, con todo, sometido mediante el intelecto, cuyas bases se apoyan en la ilusión de que sea posible prescindir de la fuerza propulsora de la naturaleza y del ánimo.

Así pues, si el apetito es la característica general del hombre, la voluntad es su misma esencia. El espíritu como voluntad es el principio de autoafirmación, que puede escoger indiferentemente tanto el bien como el mal. Por ello, es ambiguo e hijo de la lucha con la que se identifica la vida misma. Para Schelling no existe la virtud sin una activa voluntad egoísta, y el bien, para estar realmente vivo, debe haber superado el mal en sí. La presencia del apetito como voluntad egoísta es un elemento irreprimible, del que se deriva la posibilidad de la enfermedad y del mal como capacidad específica del espíritu. Precisamente aquí se establece el respeto schellingiano por la naturaleza y el cuerpo: no es el cuerpo el que mancha el espíritu sino todo lo contrario. El cuerpo es un terreno fértil, cuya fertilidad puede ser buena o mala, en función de la semilla plantada.

Por dichas indicaciones resulta claro que las enfermedades del espíritu son, para el filósofo alemán, tanto la transformación de la dimensión naturalmente erótica del apetito en crueldad y sadismo, fruto de un deseo que lleva a cabo un amor solipsista, pervertido por estar encerrado en sí mismo, como la estupidez, cuando la voluntad egoísta no está iluminada por la luz del intelecto. Los hombres estúpidos tienen mucha determinación, voluntad egoísta particularmente pronunciada y por tanto, al no ser guiada por el intelecto, orientada solo a la codicia, La crueldad, el sadismo y la estupidez, a nivel de la relación entre el ánimo y el espíritu, representan el resultado del cortocircuito entre la existencia y la base independiente de esta, cuyas consecuencias repercuten en el

equilibrio psicológico de la personalidad.

Así pues, la naturaleza ansiosa del espíritu implica que el espíritu no sea de por sí el mal; puede serlo, cuando se hace dominante. La virtud sin una activa voluntad egoísta es una virtud sin mérito. Pero, por otro lado, dichas consideraciones muestran como para Schelling por encima del espíritu está el alma.

El alma es al hombre lo que el alma del mundo al mundo. Es, por tanto, el elemento divino e impersonal innato al hombre, el cielo interior del hombre, lo que lo empuja a trascender su propio egoísmo y a comprender el mundo en su esencia más propia con un sentido amoroso y comunitario. Una potencia que escapa de todo condicionamiento, relativismo y egoísmo; una potencia intersubjetiva que proyecta en el hombre el valor amoroso de lo divino. El hecho de que el alma sea el elemento mediador entre el ánimo y el espíritu, y por tanto entre el sentimiento y la voluntad, significa recalcar —una vez más— que la razón no es el aspecto más valioso del hombre. Significa contraponer, de nuevo, a Fichte y a Hegel una idea de hombre que no exalta solamente su lado racional y lógico. La distinción entre el alma impersonal y el espíritu personal lo demuestra por completo.

Para Schelling, existe una distinción entre los hombres dotados de espíritu y aquellos que tienen alma: el hombre más dotado de espíritu, y por tanto de conciencia y de voluntad, puede estar totalmente desprovisto de alma. Quien actúa de modo malvado, no actúa con alma, ya que es imposible tener alma y ser malvado.

El malvado está simplemente desprovisto de alma. Como escribe Guido Ceronetti: «más vale que el alma sufra al ver el cuerpo desganado y descompuesto que no que sufra por no existir» **[49]**.

El alma es al espíritu lo que el amor al erotismo, el alma es posesión, es ciencia y bondad, mientras que el espíritu es la búsqueda de la ciencia y de la bondad, una búsqueda que implica también la posibilidad de encontrar el camino opuesto. Un erotismo, por tanto, que corre el riesgo de gangrenarse, de permanecer sometido al egoísmo y a la inhibición, transformándose

en una forma patológica de perversión.

Cuando la nostalgia y la voluntad egoísta se subordinan al alma, se dan el arte y la poesía, cuyas raíces están implantadas en la pulsión, lejanas de la quietud, de la forma apacible y de la armonía apolínea. Si faltan la nostalgia y la voluntad egoísta, desaparece cualquier referencia artística a la realidad; si, en cambio, desaparece el alma, existen obras desprovistas de idealidad. Es innegable el afán con que Schelling pone de manifiesto el papel vital del impulso pasional. Arte y poesía siempre deben encontrar un punto de encuentro entre la expresión libre de la pasión y su control ordenado. Jamás existen la virtud y la belleza sin las pasiones. La fuerza de las pasiones es fundamental, basta con que esté mitigada por el espíritu, con que no se le dé rienda suelta. Hay que ser consciente de que la violencia pasional está siempre al acecho y, cuando está a punto de explotar, hay que controlarla, sin que por otro lado se vea reprimida por el poder del carácter racional. Este poder, de hecho, es según Schelling típico de los moralistas superficiales que, con tal de controlar los ímpetus humanos, quieren mutilar todo cuando proviene de la naturaleza humana.

La búsqueda de una mediación entre el lado emotivo y el racional, sin que el segundo supere al primero, surge también allí donde Schelling sostiene que la filosofía nace cuando el sentimiento y el intelecto se someten al alma. No es, en efecto, posible llegar a ningún tipo de conocimiento ni de sabiduría sin la intervención activa del sentimiento. La importancia del carácter sentimental y emotivo del hombre, allí donde mantiene viva la raíz abismal de la indiferencia de la cual proviene, encuentra su apogeo teórico en referencia a la locura.

Esta no es solo una terrible patología, que surge cuando el intelecto no se deja controlar por el alma y se abandona a los impulsos de la voluntad egoísta; la locura es algo más arraigado y profundo. Ante todo, no nace, sino que surge: la locura es la base necesaria del intelecto, ese caos desordenado y vital del que no puede prescindir la voluntad espiritual y explota con toda su potencia cuando el espíritu permanece a merced del apetito. Se

distingue de la estupidez como el desencadenarse del querer a secas. El intelecto, si es activo y está vivo, no es otra cosa que una «locura regulada», ya que su misión consiste en manifestarse en aquello que está desprovisto de intelecto. Los hombres sin ni siquiera un toque de locura poseen un intelecto vacío y estéril. La locura es, en definitiva, necesaria, basta con que la influencia mitigante del alma logre moderarla.

La locura

La locura sigue siendo todavía el aspecto más interno de todas las cusas, solo que contenida y, por decirlo de algún modo, mitigada por la luz de un intelecto superior, esta sigue siendo la auténtica fuerza de la naturaleza y de todas sus producciones. Desde Aristóteles, se ha convertido incluso en algo común decir que, sin una dosis de locura, ningún hombre puede realizar nada grandioso. Nosotros, en cambio, diremos: sin un estímulo constante de la locura, que puede tan solo ser superada, pero que nunca puede faltar del todo. Podría resultar útil clasificar a los hombres según esta consideración. A una clase, podría decirse, la representan aquellos en quienes no existe locura alguna. Estos son los espíritus incapaces de crear, faltos de fuerza productiva, que se autodefinen como sobrios, o bien los llamados hombres de intelecto, cuyas obras y cuyas acciones no son más que frías obras y fríos actos de intelecto.

[…]

Donde no existe la locura, tampoco existe obviamente un intelecto sano, activo, vivo (de ahí, también, el intelecto muerto y los hombres muertos de intelecto); en efecto, ¿en qué debe manifestarse el intelecto, si no en la superación, en el dominio y en el control de la locura? Por esta razón, la falta total de locura lleva a otro extremo, a la estupidez (idiotismo), que es una ausencia

absoluta de locura. Los demás hombres, en los que existe la locura, se dividen no obstante en dos clases. Una la constituyen aquellos que logran dominarla y que, precisamente mediante el ejercicio de este control, demuestran en grado sumo la fuerza del intelecto; la otra la constituyen en cambio aquellos dominados por ella: los locos de verdad. Con rigor, no se puede hablar de un nacimiento de la locura en ellos; le locura no es más que la manifestación de algo que está siempre presente (ya que, sin un estímulo constante de la locura, no existiría la conciencia), solo que este algo ya no está reprimido ni dominado por una fuerza superior**[50]**.

La muerte es el criterio de la vida

Narrar la muerte: el romanticismo

La muerte es uno de los arquetipos fundamentales que subyace, dialoga, interroga, asusta, alecciona, espera pacientemente y, con entera seguridad, aparece, como en este fotograma de *El último sello*, de Ingmar Bergman (1957).

El capítulo precedente ha mostrado cómo Schelling intenta proteger el valor de la singularidad dentro de una concepción unitaria de la realidad. La vida como lucha, la melancolía y la libertad, condicionada por la necesidad, son aspectos con los que él subraya la posible convivencia entre, por un lado, la unidad de la naturaleza y, por otro, el espíritu y la personalidad única e irrepetible. El dolor, el sufrimiento y la lucha son los elementos que mantienen alejados de Schelling a los fantasmas de la estandarización y de la indiferencia general. Esto lo reafirma aún más el papel que la muerte desempeña dentro de su pensamiento, destacando el eterno fragmento con el que se identifica al hombre.

La muerte es uno de los temas centrales de todo el romanticismo alemán. Son dos las razones principales: una es relativa al carácter propio de la muerte, la otra, en cambio, a la naturaleza teórica del romanticismo alemán.

La muerte cuenta con un carácter multidimensional, dado que no solo tiene un impacto radical en la esfera emotiva privada de los individuos particulares, sino que representa también una amalgama de problemas sociales y administrativos, un objeto de elaboración jurídica, un punto de referencia para las políticas públicas, etc. Por lo tanto, su comprensión real requiere siempre un estudio interdisciplinar. El romanticismo alemán es en realidad el movimiento filosófico por excelencia que, contrario a toda barrera entre los saberes individuales, abraza el policromatismo espiritual del sentimiento y de la imaginación. Lo hace con miras a una integración interdisciplinar entre la filosofía, la literatura, la religión y la ciencia que exalte la poligamia cultural y la contaminación entre el análisis teórico y la creatividad. El objetivo romántico es el de hacer que se comuniquen la filosofía trascendental, cuyo método de trabajo es racional y formal, y la narración, forma de saber que antepone los testimonios al método, que exalta las atmósferas de lo que cuenta, que no ama construir sino reconstruir los hechos narrados. El romanticismo, en otras palabras, tiene las características perfectas para ser el movimiento cultural que mejor comprende el significado de la muerte.

Son tres los principios que definen el saber romántico, y por tanto su capacidad de unir la filosofía transcendental y la narración:

1. No existe ningún concepto capaz de agotar la realidad. La realidad es despiadadamente indiferente a los esquemas conceptuales que el hombre se construye para intentar comprenderla.
2. Es preciso derribar las barreras artificiales que interponernos entre las ideas y las pasiones. El saber romántico aspira, esto es, a contaminar los hechos y los objetos visibles con las sensaciones y las emociones invisibles. No existe el conocimiento conceptual sin el sentimiento y la imaginación, no existe ninguna idea desprovista de fogosidad.

3. La vida es siempre compleja y ambigua. La vida mortifica tanto al pensador realista, que la mira «sin darse cuenta de ser su espejo», como al idealista, que solo la observa en el espejo dándole la espalda. Aunque, como escribe el etólogo Konrad Lorenz, «el espejo tiene un dorso, un lado que no refleja, que lo sitúa en el mismo plano que los elementos reales que él refleja»[51]. El realismo y el idealismo no son más que dos lados de un cubo vital de varias dimensiones, que las mezcla o las desarticula de manera aleatoria e imprevisible.

Aplicados a la comprensión de la muerte, estos tres principios llevan al romanticismo, en primer lugar, a considerar el pensamiento por sí solo inadecuado para afrontar el final de la vida. En segundo lugar, a sostener que a la muerte le corresponde una interpretación visceral, no únicamente racionalista; dicha interpretación debe valorar al hombre como unidad psicofísica, de modo que la sensibilidad goce de la misma dignidad cognoscitiva de la que goza el intelecto. El conocimiento de la pérdida no puede prescindir de las sensaciones de dolor experimentadas. En definitiva, lo llevan a comprender que la presencia de la muerte en la vida responde a una razón bien precisa, resumida en el siguiente juego de palabras: «la intersección entre lo perfecto y lo imperfecto es más perfecta que lo perfecto en sí», juego de palabras empleado por el ya mencionado filósofo contemporáneo Slavoj Žižek para explicar precisamente la filosofía de Schelling.

Hemos regresado al punto de partida. El mundo, para ser perfecto debe ser imperfecto; la vida no puede prescindir de la guerra para poder desarrollarse. Como nos muestra la melancolía, el placer tal solo si se mezcla con el dolor. En consecuencia, jamás puede existir la vida sin la muerte. La muerte es un acontecimiento funcional para el propio desarrollo de la vida como secuencia que regresa a sí misma. Lo demuestra muy bien Walter Benjamín cuando explica las cualidades de un buen relato; «la muerte es la sanción de todo lo que el narrador puede contar». La narración obtiene su propia autoridad de la muerte, que aparece en la historia natural, donde se sitúan *los relatos* del narrador, «con la misma regularidad que el hombre de la guadaña en las procesiones que

pasan junto al reloj de la catedral a mediodía»[52]. Para Benjamin, un relato resulta ser tanto más realista y veraz cuanto mejor consigue narrar la muerte, ya sea entendida como acontecimiento histórico y universal, que concierne a toda una población, o como acontecimiento individual, propio de una persona concreta. Esta es la razón por la que la muerte —entendida como proceso y no simplemente como acontecimiento que tiene lugar cuando se acaba de vivir— es el criterio y la medida de la vida.

Todo esto ocupa el centro del pensamiento de los románticos, cuyo interés por la muerte es a menudo un eco de su gusto dandi, de poetas malditos, por el dolor exaltado. «La muerte —escribe Novalis— es el principio romántico de nuestra vida. La muerte es la vida. Mediante la muerte se fortalece la vida»[53]; concepto que domina el pensamiento de Schelling, considerado el filósofo de la muerte por antonomasia. Las características de la naturaleza y del hombre, hasta aquí descritas, asumen su significado más valioso gracias a la presencia de la muerte. Si después la filosofía y la biografía de Schelling se solidarizan de tal forma que hacen que su pensamiento sea autobiográfico, no resulta sorprendente que la muerte desempeñe un papel de primer orden en el diálogo filosófico-literario *Clara*, un caso particular de su bibliografía sobre el cual nos detendremos a continuación.

El valor de las imperfecciones

Slavoj Žižek considera como una de las enseñanzas más pedagógicas de la filosofía schellingiana el no creer en la vida perfecta, sin dolores ni sufrimientos. La presencia de la nostalgia y de melancolía ya en la base de la existencia garantiza a la vida su completitud. Dicha completitud se ve protegida precisamente por la dialéctica continua entre lo perfecto y lo imperfecto. Si existiese únicamente la perfección, la vida estaría falta de objetivos, de metas que alcanzar y, forma gradual tendería a ralentizarse hasta llegar a una situación de total inmovilidad. Una vida, por ejemplo, sin muerte nunca es deseable. Así lo demuestra Elina Makropulos, fruto de la ficción artística de Karel Capek, quien, con 342 años cumplidos, desea morir con todas sus fueras, dado que una vida sin final solo la ha llevado a un estado de tedio, de indiferencia y de frialdad. He aquí por qué en el mundo son necesarios el mal, el dolor y la muerte: su intersección con lo perfecto hace la vida más perfecta respecto a una situación en la que ambos están ausentes. Una situación que, sin embargo, cada uno de nosotros consideraría erróneamente perfecta**[54]**.

Morir es natural. Schelling y la experiencia del duelo

Caroline Michaelis.

El título completo del diálogo schellingiano dedicado a la muerte es *Clara, o de la relación de la naturaleza con el mundo de los espíritus*. Se trata de un escrito de datación incierta (1810-1811), donde la narración literaria asume un valor profundamente filosófico, un poco como sucedía con los diálogos platónicos. Considerado una de las expresiones sin duda más fascinantes y poéticas de la filosofía de Schelling, el diálogo *Clara* está ahí, entre los estantes de las librerías, para desmentir el pensamiento que Roland Barthes, en 1977, anotó en su diario: «la muerte, cuando de acontecimiento que moviliza a los espíritus se transforma en un duelo que dura de manera irremediable, no es susceptible de ninguna dialéctica narrativa»[55]. *Clara*, en cambio, descifra el desgarramiento emotivo del duelo con el lenguaje de la narración filosófica, uniendo intensamente la teoría y la biografía.

Y esto depende de un suceso que desestabiliza la vida de Schelling: el 7 de septiembre de 1809 muere de tifus y disentería su queridísima esposa, Caroline. El dolor lacerante y asfixiante experimentado por Schelling emerge con toda su fuerza en los epistolarios. En las cartas de este período, Schelling contrapone su

sentimiento de sufrimiento oprimente e inexplicable, además de la terrible luz arrojada por la muerte sobre sus emociones, a la serenidad interior de la esposa pocos momentos antes de fallecer. Caroline pone de manifiesto, en sus últimos instantes de vida, la belleza de su alma y los tonos musicales de su voz, casi como si su espíritu estuviese alzándose lentamente por encima de los restos moribundos.

> La mañana del 7 de septiembre —escribe Schelling en una carta— se quedó dormida, dulcemente y sin ninguna agonía: no perdió su gracia ni siquiera en la muerte; una vez muerta, yació con la cabeza vuelta de lado, de la manera más grácil, y su rostro emanaba una expresión de serenidad y de espléndida paz. ¡Ah! Mientras que ella seguía allí yaciente, y yo podía bañar sus restos mortales con mis lágrimas, aún no era infeliz del todo; cada vez que volvía a mirarla salía fortalecido y consolado, de tan serena como era su expresión. Pero ¡ay de mí!, finalmente tuve que separarme hasta de la última mirada y acompañarla a la tumba […]. Ahora reposa en el valle sereno, cuyo paisaje romántico antes había cautivado sus ojos llenándolos de una tranquila melancolía, en un lugar donde un día reposarán también mis buenos padres **[56]**.

Schelling vive, durante mucho tiempo, en una situación personal en la que el corazón y el sentimiento han trastornado todas sus capacidades racionales. El dolor, en vez de disminuir, aumenta. Un dolor que a menudo cae en la autocomplacencia, obedeciendo a un rasgo de carácter típico de Schelling. «Dios me la había dado, la muerte no puede quitármela», escribe de forma enfática sobre la tumba de su esposa.

El diálogo *Clara* es fruto de este estado de ánimo. En su narración intimista traslucen tanto el tormento por la pérdida ineludible como la serenidad melancólica del sentimiento ultraterreno. Una serenidad en cierto modo erótica: no es casualidad que en la primavera de 2016 se haya publicado una novela erótica de Peter Sloterdijk inspirada precisamente en *Clara* con el título *Das Schelling-Projekt*.

En *Clara*, la fusión de autobiografía y reflexión filosófica alcanza su cumbre, entre otras cosas porque las coordenadas que

Schelling sitúa como fundamento de su narración son precisas: los argumentos más profundos necesitan una exposición clara, desprovista de abstracciones inútiles, y para hablar de la muerte y la inmortalidad es necesario haber comprendido qué es la vida. Dos coordenadas que, de hecho, recorren la bibliografía schellingiana: el estudio de la muerte y de la inmortalidad es el único capaz de aclarar la relación entre la naturaleza y el espíritu, y necesita, al mismo tiempo, de una comprensión nítida de la vida. *Clara* resume las tres principales modalidades con las que el pensador alemán siempre ha considerado la muerte:

- La muerte es un hecho innatural ligado al pecado original.
- La muerte, una vez que se ha introducido en la vida, se convierte en un hecho natural, y por tanto en el criterio y la medida de la vida, tanto en el plano individual (para la construcción pedagógica de la identidad propia) como en el universal (para la subsistencia de la vida como lucha). ¿Recordáis? La intersección entre lo perfecto y lo imperfecto es más perfecta que lo perfecto en sí.
- La muerte es el paso a otra dimensión, la del mundo de los espíritus.

Primero innatural, después natural y finalmente un paso: la descripción de la muerte aparece en *Clara* a través del diálogo entre tres personajes principales: el médico, el pastor y la propia Clara. El médico representa las razones del cuerpo y tiene una visión espiritual de la naturaleza; el pastor, en cambio, representa las razones unilaterales del espíritu en cuanto personificación del deber ser kantiano: Clara es quien concilia las razones del médico y del pastor, es quien confiere apariencia humana al nexo de amor divino entre la naturaleza y el espíritu como unidad orgánica entre dos principios opuestos, de los cuales cada uno, siendo un todo, podría existir absolutamente por sí mismo y, sin embargo, no es así, y no puede existir sin el otro. Clara es al fin y al cabo, una tercera vía entre (el pensamiento filosófico de) Schelling y la difunta Caroline. Con su voz, Schelling reafirma su distancia del dualismo filosófico: no existe un límite circunscrito entre la naturaleza y el

espíritu, la realidad y el sueño. Se trata, entonces, de ver la función del tema de la muerte en el pensamiento de Schelling, partiendo del contenido de este diálogo.

¿Existe la muerte natural?

En la época como la actual en que la muerte es un tabú del que por decoro no se habla en público y, al mismo tiempo, un episodio que ya no se considera natural, debido a los procesos tecnológicos y médicos, leer a Schelling es sin duda iluminador. Su concepción espiritual de la naturaleza lo empuja a creer que la muerte no puede distinguirse nunca de la vida; existe una especie de trama espiritual que une a vivos y muertos, y dicha trama, que hace fecunda nuestra vida, no puede prescindir nunca de la muerte. La muerte es natural porque es natural que antes o después tengamos que morir. Su naturalidad es lo que garantirá nuestra perfección y define nuestra identidad, intacta en los recuerdos y en la memoria. Como escribe Jacques Derrida, «la muerte del otro, sobre todo, si es un ser querido, no es el anuncio de una ausencia, de una desaparición, el fin de esta o aquella vida, es decir de la posibilidad de un mundo (siempre único) de aparecerse a un vivo. La muerte declara cada vez el fin del mundo en su totalidad, el fin de todo el mundo posible, y cada vez el fin del mundo como totalidad única y por tanto insustituible y por tanto infinita.» Palabras e ideas profundamente schellingianas**[57]**.

El sello de la perfección

Coreografía sobre *Un Réquiem alemán* de Johannes Brahms (1833-1897). En él, Brahms propone al hecho artístico como vehículo para tratar a la muerte como una experiencia de vida, fundamentalmente personal, pero esencialmente compartida y universal.

El principio de *Clara* concuerda con la creencia común de que ritual de conmemoración de los muertos —durante el Día de los Difuntos— existe para simbolizar, según una lógica de la correspondencia que desafía la ineludible finitud del tiempo cósmico, la renovación de todas las relaciones vitales interrumpidas. A través del fascinante diálogo entre los personajes principales, que se desarrolla simbólicamente entre el otoño y la primavera, Schelling recupera la contemporaneidad que caracteriza a la relación entre la muerte y la vida, una contemporaneidad que impide vislumbrar en la muerte un punto de ruptura entre el presente y el pasado.

Las reflexiones de los personajes se mueven en torno a esa visión simbólica de la existencia, de la que hemos hablado en capítulos anteriores. La existencia es simbólica: en cada cosa particular se da la unión de la interioridad espiritual con la exterioridad natural y

corpórea. No existe ningún ser vivo en la naturaleza que no sea una unidad psicofísica: no existe ningún ser vivo que sea una imagen corpórea desprovista de sentido espiritual. Precisamente el concepto de símbolo (*Sinnbild*) preserva esa unidad de la naturaleza y el espíritu tan importante para Schelling.

Se deriva de esto que es natural, es decir, está inscrito en la misma naturaleza de las cosas, el respeto de esta correspondencia armónica entre el sentido y la imagen; es innatural, en cambio, la ruptura de la unidad. El objetivo de la creación del mundo es la realización perfecta de la correspondencia armónica garantizada por el símbolo, en la cual se refleja el alma del mundo. La interioridad debe penetrar en la exterioridad, que —a su vez— debe transformarse en interioridad. Cada cuerpo, lejos de ser imperfecto *per se*, alcanza la cumbre de la perfección cuando, a través del alma, es penetrado por el espíritu.

Pero el objetivo fracasa a causa del hombre. Toda la naturaleza, en efecto, debe elevarse hasta el hombre para encontrar en él el punto de unión entre la interioridad y la exterioridad, siendo una especie de garante del carácter simbólico de la existencia. Un garante que no mantiene el compromiso. Si en los escritos precedentes Schelling habla de la muerte como un hecho natural, sin descubrir su causa, en *Clara* se sirve del pecado original para explicar que la muerte, en un primer momento, no era natural. La muerte, como efecto principal del pecado humano, señala la ruptura entre el interior y el exterior, entre la naturaleza y el espíritu: es un hecho histórico, que proviene en la vida de lo externo y que separa la existencia del símbolo. Rompe el símbolo, quebrantando la unidad entre el sentido y la imagen, el espíritu y la naturaleza. El resultado antes de la entrada de la muerte en la vida es la melancolía de la naturaleza, que muestra a la naturaleza como una imagen distorsionada, cuyo sentido original se ha perdido. Una especie de aparición o de figura paralizada.

Schelling invita al lector de *Clara* a imaginar las fuerzas de los seres naturales que se alzan poderosamente para encontrar en el hombre la esencia de su transfiguración. El fracaso del hombre

determina un debilitamiento tan impetuoso de estas fuerzas que las hace recaer hacia atrás y transformar el impulso de vida de fuego incipiente, en busca de la unidad con el interior, en fuego de tormento y de angustia; como demuestran, por otra parte, todos los terribles fenómenos naturales: las temporales, los diluvios, los terremotos.

Con la acción sanadora de Cristo, se posibilita la progresiva recomposición de la correspondencia simbólica entre el sentido y la imagen, el espíritu y la naturaleza. De ser un acontecimiento innatural en cuanto patología devastadora que destroza la plácida serenidad de la vida pasa a ser uno natural, esto es, asume un papel central en la vida. No se trata de la ausencia de la vida ni del fin de la vida, es decir, el acontecimiento que tiene lugar a partir del instante en que acaba la vida; es más bien una fuerza erótica y, a un tiempo, una fluorescencia devoradora que pertenece íntimamente a la vida: el efecto enfurecido de la voluntad de vivir, con el que se identifica la propia vida. Si la vida es una secuencia que regresa a sí misma y que, para seguir subsistiendo, debe fagocitar continuamente toda forma de vida individual, entonces la muerte es su instrumento principal, el criterio regulador en virtud del cual la vida continúa existiendo sin ralentizarse jamás. Tras introducirse de forma innatural en la existencia como hecho histórico, la muerte se convierte en el elemento natural por antonomasia de la vida. «La intersección entre lo perfecto y lo imperfecto es más perfecta que lo perfecto en sí». La vida depende precisamente de la muerte, está impregnada de muerte en cada uno de sus avances positivos, del mismo modo que la salud es tal solo si está estrechamente ligada a la enfermedad. La enfermedad no es un estado contra natura, sino un factor fundamental de la salud en sí, ya que es precisamente su relación dialéctica con la salud la que hace posible la continuación de esa actividad orgánica frenética y de la lucha vital, cuyo agotamiento coincide con el abuso de la apatía cadavérica sobre la voluntad de vivir.

Si el dolor está en la base del placer y la vida es un proceso agotador de evolución, variación y metamorfosis, la muerte no puede ser más que su medida fundamental. Al rememorar en cada instante la imperfección del mundo, la muerte ordena las fuerzas

específicas de la estructura natural y el crecimiento cultural humano; regula, además, la productividad orgánica en la que se basa la vida. Con relación a esta hay un pasaje particularmente importante en *Clara*, ligado a una disputa entre una persona que defiende la infinita extensión del universo en el espacio y otra que, por el contrario, cree que este se da en un lugar limitado. A pesar de que la segunda persona —en opinión del público— sale derrotada tras la diatriba, no obstante, es consolada por uno de los principales interlocutores del diálogo, el cual subraya la sensatez de su discurso al sostener que si no existiese un límite que frenase el crecimiento de una planta desde el exterior, esta crecería hasta el infinito. «Todo ser vivo solo puede ser completado por un límite que le dé un sentido», como demuestran lo alto y lo bajo, la derecha y la izquierda, el derecho y el revés. «En general —concluye— lo completo es mejor y más excelente que lo ilimitado, es más: en el arte, este es el sello de la perfección»[58].

Lo completo y lo limitado entendidos como sello de la perfección demuestran que la muerte no es otra cosa que el proceso en que la vida terrena encuentra su referencia reguladora. La conciencia del límite de la muerte resulta imprescindible para comprender la naturaleza, la vida y el hombre.

El mundo de los espíritus

El mundo de los espíritus es una verdadera obsesión del romanticismo alemán. Este quiere desmarcarse del racionalismo ilustrado y defender el valor cognoscitivo de la imaginación, de la fantasía y del sentimiento. En el período ilustrado, en efecto, se subestiman las cualidades de nuestras aventuras interiores. Los racionalistas separan y distinguen el conocer del imaginar, la espiritualidad de la fisicidad.

Los románticos, en oposición a esto, tratan de recuperar el nexo orgánico que tos mantiene unidos. No es casual, por tanto, la pasión romántica por el sonambulismo, el magnetismo animal y el galvanismo, todas prácticas no convencionales cuyo hilo conductor es conectar cada ser vivo individual con todos los demás en un universo donde no exista distinción entre lo interno y lo externo.

El mundo de los espíritus, que es el mundo por el que pasan los muertos, nace de esta exigencia de unidad. Existe, en efecto, una trama espiritual que une el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, con el fin de que los muertos —en forma de espíritus— continúen estando presentes entre los vivos. En otras palabras, el mundo de los espíritus es la continuación de nuestro mundo natural, pero, al mismo tiempo, se constituye en el presente. Lo piensa Novalis cuando sostiene que el mundo de los espíritus está siempre entreabierto y manifiesto, hasta tal punto que basta con ser un poco flexibles de mente para vernos en medio de los espíritus. Lo piensa sobre todo Gustav Theodor Fechner, filósofo y científico conocido por la ley de Weber-Fechner, que describe la relación entre un estímulo y la percepción que tiene el hombre de su intensidad. Fechner, en *El librito de la vida después de la muerte* (1836), elabora una densa teoría científica del mundo de los espíritus.

Los espíritus de los difuntos viven constantemente en nosotros. Por ejemplo, cuando estamos ansiosos, nostálgicos o deseosos, esto depende de los impulsos de los espíritus que pueblan nuestra existencia. Del mismo modo, nuestros conflictos interiores representan la lucha de los espíritus extraños que quieren conquistar nuestra voluntad, nuestra razón y, en general, nuestra intimidad.

En la imágen *La maja del tarot*, de Leonora Carrington (1965).

Goethe, en el *Fausto*, dice: «el mundo de los espíritus no está cerrado: la mente es obtusa, tu corazón está muerto». El lema goethiano, inspirado en las teorías visionarias de Emmanuel Swedenborg, es el lema de toda la cultura romántica, incluyendo claramente a Schelling**[59]**.

Los espíritus, mis recuerdos

La referencia a los episodios bíblicos de Adán y de Jesucristo no responde tanto a la exigencia de proporcionar una explicación cristiana a la muerte como, más bien, a la exigencia de deber mantener la unidad de la naturaleza y el espíritu. El significado metafísico que Schelling atribuye a la muerte sirve para dar coherencia a sus teorías fundamentales: si, en efecto, la muerte fuese natural desde siempre, sería difícil —según él— justificar la espiritualidad de todos los seres vivos. Admitir el paso de la muerte desde una innaturalidad original hasta una naturalidad adquirida permite, en una época aún desconocedora de los descubrimientos darwinianos y de la biología científica, salvaguardar la intangibilidad de todos los seres naturales no humanos. Si hubiese vivido hoy, Schelling no habría tenido la necesidad de recurrir a la metafísica cristiana para definir la muerte como criterio y límite que da sentido a la naturaleza. Se habría limitado, enfatizando su pesimismo, a decir que la vida es injusta.

Una vez explicado este punto, es necesario ver también el otro significado que asume la muerte bajo la óptica humana, el relacionado con el destino después de la muerte. La narración del fin de la vida implica el vínculo entre la muerte y la eternidad, y la fuente esencial de dicha idea reside precisamente en la muerte, como también explica el anteriormente citado Benjamin cuando dice que a cada transformación cultural de la idea de eternidad le corresponde un modo distinto de percibir la muerte. Pues bien, el nexo entre la muerte y la eternidad, en el romanticismo alemán, lo garantiza el mundo de los espíritus.

En Schelling, la teoría del mundo de los espíritus responde, ante todo, a la exigencia de mostrar que, si bien por una parte el cuerpo humano es una construcción más grande respecto a los órganos individuales que lo constituyen, por otra, se trata de una construcción de menor tamaño respecto a la del mundo. El mundo es una criatura unitaria superior a mí, cuya vida se entrelaza con la

mía y me muestra cómo la mía solo contribuye a la suya mínimamente. «En vano —escribe Fechner— soñarás con una vida después de ti, si no sabes reconocer la vida en torno a ti.» Pero, para reconocer la vida en torno a él el hombre debe ser una puerta abierta al universo. Es decir, no debe ser un sistema cerrado, como en la época ilustrada.

El rasgo distintivo del sistema cerrado es, en efecto, el aislamiento del ambiente circundante, por el que nada entra en él ni sale de él. Esta tipología humana es el resultado de los daños causados por el dualismo: esta parece ser la suma de dos partes superpuestas, una biológico-natural y una psicológico-intelectual, por la que el hombre-sistema cerrado puede vivir aislado e independientemente del intercambio recíproco con el mundo animal y el mundo vegetal.

El hombre, en cambio, pensado como puerta abierta al universo es aquel circuito vivo que se autoorganiza solo en virtud del intercambio con el otro. Su conservación depende de la apertura hacia el otro, del intercambio de acciones con lo que está en el exterior. Este, manteniéndose en un estado de estabilidad alejado de la cerrazón en sí mismo, vive su propia armonía y su propia desarmonía con el resto del mundo, sintiendo que copertenece al mundo en sí.

El sentirse en un vínculo indisoluble con todo el mundo lo empuja a creer que exista ese mismo vínculo entre los vivos y los muertos, entre la vida y la muerte. Desarrolla la percepción de que en la muerte se vive con un grado de conciencia incluso mayor; la muerte es en sí un camino, no un lugar inmóvil del mismo modo que nuestra vida es un evolucionar constante. Cuatro son las definiciones de la muerte que aparecen en *Clara*:

1. «Un paso positivo a un estado espiritual, y no solo el cese del estado presente».
2. «la liberación de la forma interior de la vida de la forma exterior que la oprime.»
3. «La elevación a una potencia más alta, a un mundo real

distinto y superior.»

4. «Siempre me ha parecido que la muerte recoge más que desperdiga, que hace interno más que externo» **[60]**.

La muerte recoge, no desperdiga. Este recoger está estrechamente ligado a la transfiguración estética de su esposa Caroline en el momento del fallecimiento, descrita en las cartas de Schelling, Un recogimiento que, junto a la interiorización, señala el carácter transitorio implicado en el proceso de la muerte. Dicha transición, inherente al recoger, va en la dirección opuesta respecto a la separación tradicional entre el alma y el cuerpo, a la que se oponía Schelling por ser contraria a su visión simbólica de la existencia y del vínculo entre la naturaleza y el espíritu. A la que se oponía también por parecer contra-intuitiva: ¿cómo se puede pensar que el hombre puede existir eternamente solo como ser aeriforme o como puro pensamiento? Si en la vida terrena el hombre, eterno fragmento y circuito vivo, ha vivido como cuerpo, pero también como espíritu y alma, es plausible creer que en una vida *post mortem* continúe siendo así, con una simple preponderancia de su lado incorpóreo.

En otras palabras, para Schelling la muerte, lejos de separar el espíritu del cuerpo, los reúne, los interioriza, de forma que simplemente se elimine el elemento corpóreo que en la vida terrena está en contraste con el espíritu. Motivo por el cual lo que permanece no se define como *cuerpo*, sino como *cadáver*, en cuanto muerto agregado que no es necesario para continuar viviendo en el reino posterior al terrenal.

La muerte reduce a los seres vivos a lo esencial (*reductio ad essentiam), por* lo que morir se asemeja a un acto de descrecimiento, una mutación orgánica que intensifica tanto el lado natural como el espiritual del mundo. Se elimina la parte corpórea desgastada por el tiempo, con el fin de recrear la unidad entre un espíritu y un cuerpo más ligeros. «Ya no deberemos afirmar que el cuerpo se hace espiritual en la vida superior, como si no lo hubiese sido ya desde el principio; deberemos más bien decir que el lado espiritual del cuerpo, que aquí estaba oculto y subordinado, se hace

allí patente y predominante»[61]. Este carácter palingenésico del morir, heredero de la cultura mística y teosófica que tanto gusta a Schelling, es comparado con la solubilidad de los metales en los ácidos y con el perdurar del perfume de las flores. El filósofo alemán emplea también el término *escarificación*, para referirse a un proceso parecido a aquel mediante el cual en la naturaleza se extrae la esencia de una planta, por ejemplo, el espíritu de la melisa. Por esto, la muerte no separa, sino que intensifica —*escenifica*— los principios que connotan la vida.

La peculiar idea de la muerte como reducción a lo esencial, decrecimiento, *esencificación*, por la que el espíritu y el cuerpo permanecen unidos según la visión simbólica de la existencia, implica que el hombre, cuando muere, se convierte en una especie de físico esencializado: en otras palabras, un espíritu, según el lenguaje popular. De lo que habla Schelling es, en efecto, del mundo de los espíritus (*Geister*). no del mundo del espíritu (*Geist*). El mundo de los espíritus es tan realista como metafórico. En línea con las creencias de la época, él piensa que los espíritus materializados existen realmente en el mundo terrenal para mantenerlo sujeto al mundo ultraterreno.

El mundo de los espíritus no es simplemente la representación imaginaria del destino final de la naturaleza reducida a su esencia, sino también un conjunto de apariciones sin sustancia en el mundo presente. Es el intento de defender la correspondencia y el reflejo entre lo racional y lo sentimental, sensible e imaginario: una defensa de la riqueza espiritual del sentir. Como escribe Balzac, la muerte es «el opio que adormece a la naturaleza corpórea, libera el espíritu de sus ataduras, lo deja revolotear por el mundo»[62].

Por otro lado, su carácter realista no puede prescindir de la metáfora esto es, el mundo de los espíritus representa la metáfora de un intento constante de derribar todas las barreras que se interponen entre el sentido y la imagen, el espíritu y la naturaleza, las ideas y las pasiones, la intuición sensible y el deseo metafísico. Su deber teórico es proteger la trama espiritual que sustenta el mundo visible: rechazar la separación legislativa entre el

pensamiento y la sensibilidad, y por tanto atribuir al sentimiento un valioso papel en la comprensión y en a la narración humana del mundo. Los conceptos están tan impregnados de pasiones como las pasiones de conceptos.

Por lo tanto, el mundo de los espíritus traduce la intención de pensar en los seres humanos como recuerdos: el sentimiento, el presentimiento, el instinto genial, del mismo modo que la memoria y el recuerdo, no son más que un enlace fundamental entre los dos mundos, un enlace que pone de manifiesto la constante interacción entre los espíritus y los seres vivos, estableciendo en el después de la muerte el punto de encuentro entre los supervivientes y los fallecidos.

La muerte consolida la propia vida, es testigo de la presencia de un vínculo invisible —pero de hecho perfectamente tangible en la realidad— entre las acciones sensibles y espirituales que pasan a través del mundo humano y la naturaleza.

> Todas las relaciones vitales interrumpidas —cuenta el pastor en *Clara*, a propósito de la visita que los familiares de los difuntos hacen al cementerio— se renovaban aquí [...]. Los hermanos se unían de nuevo a los hermanos, los hijos a los padres, y todos eran de nuevo una familia **[63]** .

El vínculo invisible, que renueva la experiencia del duelo en el recuerdo inextinguible, posibilita la hipótesis de un único organismo natural-espiritual, cuyas manifestaciones se revelan tanto durante la vida como después de la muerte.

La memoria y el sentido interior que, con posterioridad al episodio luctuoso, reemplazan la comprensión táctil exterior, dentro del nexo inalterado entre quien sigue viviendo en la Tierra y el difunto, constituyen un tejido relacional, que está vinculado a la herencia cultural y que condiciona la construcción de una sociedad. El mundo sensible recibe su significado de un mundo espiritual y ultraterreno, cuyo presentimiento es justo lo que suscita el sentido poético en el hombre.

La experiencia de la muerte y el influjo creativo del mundo de los espíritus proporciona a la realidad terrena, marcada por el desasosiego, el dolor y el eterno cambio, un provechoso auxilio poético y al hombre la posibilidad de estructurarse a sí mismo como apertura hacia el otro y de constituirse como circuito vivo. Los espíritus están en la base de los sentimientos y de nuestras sensaciones, además de ser la causa indirecta de la dimensión espiritual que Schelling atribuye a los fenómenos naturales.

De la observación de la naturaleza hemos llegado a la creencia en los espíritus, pasando por la lucha, la melancolía y la muerte. Todo por defender la idea que ha caracterizado el pensamiento de Schelling: la naturaleza y el espíritu no son distintos, sino que se corresponden y no pueden prescindir el uno del otro.

La muerte como decrecimiento

En el mundo actual, la palabra decrecimiento se asocia a una corriente de pensamiento político, económico y social que considera necesario, por el bienestar de los ciudadanos, reducir de forma controlada y selectiva la producción y el consumo. Dicha corriente cree que una política económica basada en el crecimiento y en la acumulación de bienes es nociva para la organización social y cultural de los ciudadanos.

Si intentamos aplicar este modo de pensar al proceso de la muerte, podemos entender la idea schellingiana del fin de la vida como una reducción de la unidad psicofísica a lo esencial; es decir, eliminar lo superfluo —el cadáver entendido como una especie de desecho orgánico— para amplificar lo que somos en esencia. Los espíritus, que pueblan este mundo *post mórtem*, son precisamente el futuro embellecido de lo que somos de un modo confuso en el mundo terrenal.

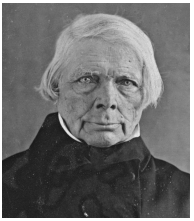
La referencia al concepto de *esencificación* tiene en cuenta todo lo que sostenía Friedrich Christoph Oetinger, teólogo y teósofo alemán que vivió en el siglo XVIII, quien plantea exactamente el ejemplo de la melisa empleado por Schelling. Se trata del experimento químico con el aceite de melisa, según el cual las gotas de este tipo de planta vertidas en el agua asumen de nuevo fe forma de la hoja de melisa, lo que, dicho por él significa que en el aceite extraído de una planta pasan toda la fuerza y toda la vida que contenía la planta.

Oetinger escribe:

> Morir no es más que una separación de las cosas que ocultan la vida, el abandono del burdo envoltorio, allí donde la esencia que impulsa a la vida se conserva para siempre. Es esto lo que confiere la forma a la mota de polvo y la figura a la flor. Se trata de algo que puedo demostrar mediante un experimento químico con el aceite de melisa […] El envoltorio terreno permanece en la retorta, mientras que el aceite formativo pasa a través de un espíritu dotado de una forma perfecta y desprovisto de materia**[64]**.

Esencificación y decrecimiento como en el paso del mundo terrenal al mundo espiritual gracias a la muerte.

Epílogo. Schelling, fragmento del absoluto



Dagerrotipo de Schelling tomado en 1848.

¿Recordáis las palabras de Friedrich Schlegel citadas en el prólogo de este libro? «La filosofía de Schelling, que podría denominarse *misticismo de base critica*, acaba, como el Prometeo de Esquilo, en terremoto y ruina.» Tras leer atentamente mi reconstrucción parcial del pensamiento schellingiano, podéis imaginar por qué terremoto y ruina no pueden ser más que los fantasmas de la filosofía de Schelling.

Eternamente fuera de lugar, en Occidente, se trata en efecto de un pensador que, sin adherirse a ninguna confesión religiosa particular, reivindica la espiritualidad de la naturaleza, el valor cognoscitivo de la imaginación y del sentimiento, el significado pedagógico de la locura, el pulular de los espíritus en el mundo de los vivos, el carácter tanto formador como destructor de la melancolía. Si tras las guerras mundiales, se imponen en la cultura occidental formas de pensamiento racionalista, analítico y científico, que lo apuestan todo a las capacidades calculadoras de nuestra razón, resulta previsible que se margine la filosofía schellingiana, percibida más como literatura que como ensayísti ca.

En realidad, toda la fuerza de Schelling reside en su carácter pedagógico, en el que el sentido de la exageración no reduce su

sabiduría. Hoy vivimos, como bien muestran los psiquiatras Miguel Benasayag y Gerard Schmit[65], dentro de una sociedad que considera patológica la complejidad de la vida y que considera competencias exclusivas de la técnica el sufrimiento y el dolor. Las características propias de cada individuo deben ser en efecto simétricas, esto es, responder a un orden lineal desprovisto de imperfecciones y de manchas, además de estar desvinculadas de la irracionalidad, que nos hace parecer distraídos e inconexos. Parece que cada uno de nosotros deba vivir como un hombre automático, aislado por completo de los condicionamientos del ambiente circundante, y por tanto desprovisto de estímulos y reacciones, con una vida dedicada al orden absoluto y a la consecución cotidiana de la equivalencia efectiva entre lo real y lo racional.

Pero las experiencias de la vida ponen cotidianamente en crisis este plan, y nos hacen sentir incapaces ante el dolor físico y espiritual que experimentamos cada día, ante el ser conscientes de deber morir y ante el duelo. La radicalidad con que Schelling describe la vida como lucha, con la que nos explica el sentido íntimo de la melancolía y el valor vital de la muerte representa no solo la característica de una teoría filosófica concreta, sino también una valiosa enseñanza para poder construir nuestro itinerario de crecimiento y de desarrollo.

El significado pedagógico del pensamiento schellingiano se expresa de forma particularmente intensa en el bellísimo pasaje, numerosas veces citado, incluido en *Las edades del mundo*: «cierto es que quien fuese capaz de escribir la historia de su vida, empezando por su base, con esto mismo ya habría resumido brevemente toda la historia del universo». Schelling resume toda la historia del universo escribiendo de forma implícita sobre sí mismo en su filosofía. Al hacerlo, nos recuerda que cada uno de nosotros es el fragmento eterno que encierra dentro de sí toda la historia del universo. Cada dolor es el dolor de todo el universo, cada muerte y cada duelo encierran en sí mismos todo lo que hay en el mundo. No existe argumento, incluyendo los que no hemos podido analizar (como la mitología, el arte o la revelación), que no implique una mezcla armónica de retrospección y presentimiento. De este modo, cada lector que tiene la paciencia de abordar el lenguaje

schellingiano siente en él la correspondencia amorosa del alma del mundo: percibe su unicidad dentro del mundo como organismo universal. Al mismo tiempo, se autointerpreta como un momento identitario que cambia de piel en función de las numerosas condiciones y los numerosos problemas que surgen, vacilantes, en una vida compleja y ambigua.

Pedagogía y existencialismo en el caos de la realidad: la filosofía de Schelling manifiesta una nítida capacidad de adentrarse en las experiencias individuales de la realidad y, por tanto, de no dejarse embaucar demasiado por las certezas que el pensamiento subjetivo se construye arbitrariamente. No es casualidad que un pensador postmoderno como Gilles Deleuze se aproxime bastante a las inclinaciones existenciales schellingianas. El famoso concepto de rizoma, elaborado por Deleuze junto a Guattari, es una modernización del hombre-circuito vivo. El rizoma, en efecto, nos recuerda que no existen nunca jerarquías lineales y verticales que hay que respetar por fuerza, como pretende la rígida categoría binaria de la tradición moderna. Al hacer esto, conecta un punto cualquiera con otro punto cualquiera y así sucesivamente, en una vida donde se nos autoorganiza a través de la mediación de todos los demás. Sus direcciones móviles corroboran, de hecho, lo que siempre pensó Schelling: somos libres, pero estamos condicionados por nuestro abismo melancólico y damos saltos entre el rigor de la racionalidad y las sanas incongruencias de la locura. Nos movemos casi al azar, cual fragmentos eternos de ese absoluto, cuyo, reflejos serían mucho más borrosos sin la filosofía de Schelling.

APÉNDICES

Obras principales

Principales obras de Schelling

Escritos sobre filosofía de la naturaleza, trad. y notas de Arturo Leyte, Madrid, Alianza. 1996.

Sistema del idealismo trascendental. Filosofía del arte. Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados. Las edades del mundo. Introducción a la filosofía de la revelación, trad. de José Luis Villacañas Berlanga y José Navarro Pérez, Madrid, Gredos, 2012.

Clara: un diálogo sobre la muerte, trad. de Natalia Uribe y Matías Tapia, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2015.

Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona. RBA. 2002.

Lectura de las lecciones privadas de Stuttgart de Schelling (1810), trad. de Alejandro Rojas Jiménez, Málaga, Universidad de Málaga. 2011.

Edición de las obras de Schelling en alemán

De la edición completa de las obras de Schelling en catorce volúmenes se ocupó su hijo Karl Friedrich August. Se publicó entre 1856 y 1861 *(Sämmtliche Werke*, Stuttgart-Augsburgo, Cotta). Dicha edición se encuentra también en CD-Rom, adaptada por Elke Hahn, Berlín, Total Verlag, 1998.

La Internationale Schelling Gesellschaft está publicando de nuevo, desde 1976, todas las obras completas de Schelling en cuarenta volúmenes. El título del proyecto es *Historisch-kritische Ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* y está a cargo de Jörg Jantzen, Thomas Buchheim, Jochem Hennigfeld,

Wilhelm G. Jacobs y Siegbert Peetz.

Entre las demás ediciones de las obras schellingianas, se encuentran las publicaciones de los fragmentos incompletos de *Las edades del mundo:* la edición de 1946 a cargo de Manfred Schröter *(Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813,* Múnich) y la de 2002 a cargo de Klaus Grotsch (*Weltalter-fragmente,* Stuttgart-Bad Canstatt).

Por lo que respecta a las ediciones de la correspondencia de Schelling, son dignas de mención: en primer lugar, *Aus Schellings Leben In Briefen,* en tres volúmenes, a cargo de G. L Plitt, Leipzig, 1869-1870, considerado una obra clásica de referencia para quien desee reconstruir el epistolario schellingiano; en segundo lugar, *Schelling, Briefe und Dokumente,* a cargo de H. Fuhrmans, Bonn, 1962-1975; y, por último, *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen,* a cargo de Xavier Tilliette, Turín, 1974, 1981, y Milán, 1988.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Schelling	Historia, pensamiento y cultura
1775 Nace en Leonberg.	
	1787 Goethe escribe a Herder para comunicarle que ha visto la «planta originaria».
	1789 Estalla la Revolución francesa.
1790 Entra en el colegio de Tubinga.	**1790** Se publica *Crítica del juicio* de Kant
	1795 Nace el círculo romántico de Jena.
1797 Escribe *Ideas para una filosofía de la naturaleza.*	
1799 Es nombrado profesor en Jena, gracias al apoyo de Goethe.	
1800 Escribe *Sistema del idealismo trascendental.*	
1802-1803 Dirige junto a Hegel el *Diario crítico de la filosofía.*	
1803 Trabaja como profesor en Wurzburgo.	
	1804 Muere Kant en Königsberg.
	1804-1805 Nace el círculo romántico de Heidelberg.
1806 Se traslada a Múnich.	
1807 Ruptura definitiva con Hegel.	**1807** En el prólogo a *Fenomenología del Espíritu*, Hegel critica la filosofía de Schelling.
1809 Muere su esposa Caroline y escribe *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana.*	

1810 Estancia en Stuttgart e inicio de *Las edades del mundo.*

1812 Se casa con Paulina Gotter, con quien tendrá seis hijos.

1814 Muere Fichte en Berlín.

1815 Napoleón es derrotado en la batalla de Waterloo.

1820 Imparte clases en Erlangen, donde elabora el concepto de éxtasis de la razón.

1827 Es nombrado presidente de la Academia de las Ciencias de Múnich.

1831 Muere Hegel en Berlín.

1841 Es contratado por la Universidad de Berlín.

1854 Muere el 20 de agosto en Bad Kagaz.

Notas

[1] Johann Karl Friedrich Rosenkranz fue un filósofo alemán conocido, sobre todo por haber estudiado a Hegel y haber escrito el libro titulado *La vida de Hegel* (1884). Esta cita aparece en Tilliette, Xavier, *Schelling: biographie*, Paris, Calmann-Lévy, 1999 <<

[2] F. Schlegel, *Poética de infinitud. Ensayos sobre el romanticismo alemán. Fragmentos del Athenaeum*, trad. de Breno Onetto, Santiago de Chile, Intemperie, 2005. < <

[3] L. Feuerbach, *Aportes para la crítica de Hegel,* trad. de Alfredo Llanos, Buenos Aires, La Pléyade, 1974. < <

[4] S. Žižek, *El resto indivisible*, trad. de Ana Bello, Buenos Aires, Godot, 2013. < <

[5] M. A. Mariani, *Sull'autobografia contemporanea* (Sobre la autobiografía contemporánea), Roma, Carocci, 2012. < <

[6] F. W. J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental. Filosofía del arte. Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados. Las edades del mundo. Introducción a la filosofía de la revelación,* trad. de José Luis Villacañas Berlanga y José Navarro Pérez, Madrid, Gredos, 2012. < <

[7] F. W. J. Schelling, *Schelling und Cotta. Briefwechsel. 1803-1849 (Schelling y Cotta, correspondencia),* Stuttgart, Klett, 1995. < <

[8] He reconstruido la biografía de Schelling, en los dos párrafos siguientes, a partir de estos textos: G. Semerari, *Introduzione a Schelling (Introducción a Schelling)*, Roma-Bari, Laterza, 1971; L. Pareyson, *Schelling, Presentazione e antologia,* Turín, Marietti, 1975; X. Tilliette, *Actualité de Schelling: étude critique (Actualidad de Schelling: estudio critico),* París, Colin, 1960; X. Tilliette, *Schelling: biographie (Schelling: biografía),* (op. cit.) < <

[9] L. Pareyson, *Schelling, Presentazione e antologia (Schelling, presentación y antología)* (op. cit.). < <

[10] X. Tilliette, *Schelling: biographie (Schelling: biografía)* (op. cit). < <

[11] Citas extraídas del *libro Actualité de Schelling*, de Xavier Tilliette, uno de los más destacados intérpretes contemporáneos de Schelling. < <

[12] M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana,* trad. de Alberto Rosales, Caracas, Monte Ávila Editores, 1900. < <

[13] H. D. Thoreau, *Werden*, trad. de Marcos Nava García, Madrid, Errata Naturae, 2013. < <

[14] F. W. J. Schelling, *Clara* un diálogo *sobre la muerte,* trad, de Natalia Uribe y Matías Tapia, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2015. < <

[15] Me he ocupado de la relación entre muerte y naturaleza principalmente en el libro *Narrare la morte. Dal romanticismo al post-umano, (Narrar la muerte. Del romanticismo al posthumanismo)*, Pisa, ETSL 2013. < <

[16] H. Jonas, *El Principio Vida. Hacia Una Biología Filosófica*, trad. de José Mardomingo, Valladolid, Trotta, 2000. < <

[16] Esposizione del vero rapporto della filosofia della natura con la dotrina fichtiana migliorata. Scritto esplicativo della prima (Exposición de la verdadera relación de la filosofía y la doctrina fictheana mejorada. Escrito explicativo de la primera), en *Carteggio e scrotto polemici (Correspondencia y escritos polémicos)*, trad. de Francesco Moiso, Nápoles, Prismi, 1986. < <

[17] La presencia de Kant y de Goethe en el pensamiento de Schelling surge sobre todo en los escritos del periodo juvenil, entre 1797 y 1800, que dedica al estudio científico de la naturaleza. Pero ambos seguirán siendo puntos de referencia fundamentales en toda el recorrido filosófico schellingiano, tal como demuestran las numerosas lecciones de historia de la filosofía escritas después de 1827 (por ejemplo, las *Lecciones muniquesas para la historia de la filosofia moderna).* < <

[18] La carta de Goethe a Herder aparece en el libro del primero *Viaje* a Italia, trad. de Manuel Scholz. Barcelona. Zeta, 2009. Francesco Moiso (1944-2001), célebre estudioso italiano del pensamiento de Goethe y de Schelling, se ha ocupado de la filosofía de la naturaleza en muchísimos textos. Uno de los más importantes es *Vita natura libertà. Schelling (1795-1809)* (Vida naturaleza libertad. Schelling), Milán, Mursia, 1990. < <

[19] I. Prigogine, e I. Stengers, *La nueva alianza, metamorfosis de la ciencia,* trad. de María Cristina Martín Sanz, Madrid, Alianza, 1994. < <

[20] F. W. J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental,* trad. de José Luis Villacañas Berlanga, Madrid, Gredos, 2012. < <

[21] L. V. Thomas, «L'uomo e la morte» (El hombre y la muerte) en F. Campione, *Dialoghi sulla morte (Diálogos sobre la muerte)*, Bolonia, CLUEB, 1996. < <

[22] F. W. J. Schelling, *Aforismi sulla filosofie della natura* (Aforismos sobra la Filosofía de la naturaleza) F. W. J. Schelling, *Clara: un diálogo sobre la muerte* (op. cit.), ed. de G. Moretti y L Rustichelli, Milán, Egea, 1992. < <

[23] F. W. J. Schelling, *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, en *Escritos sobre filosofía de la naturaleza,* trad. y notas de Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1996.) < <

[24] Platón, *Timeo,* 32a, trad. de Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 2011. < <

[25] Plotino, *Enéadas,* IV, cap. 4, § 32, trad. de Jesús Igual, Barcelona, RBA, 2009. < <

[26] Platón, 32a (op cit). < <

[27] J. W. Goethe, *Obras completas,* trad. de Rafael Cansinos-Asséns, Madrid, Aguilar, 1963. < <

[28] La cita de Pareyson se ha extraído de su célebre ensayo «Estupor de la razón y angustia frente al ser», incluido en el libro *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza (Ontología de la libertad. El mal y el sufrimiento*), editado por G. Riconda y G. Vattimo, Turín, 1995. < <

[29] G. Marrone, *Addio alla Natura* (Adiós a la naturaleza), Turín, Einaudi, 2011. < <

[30] J. Krakauer, *Hacia rutas salvajes,* trad. de Albert Freixa, Barcelona, Ediciones B, 2009. < <

[31] Cfr. E. Morin, *El paradigma perdido: ensayo de bioantropología*, trad. De Domènec Borgadà, Barcelona, Kairós, 1992. < <

[32] Cfr. R Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza. (Post-human. Hacia nuevos modelos de existencia)*, Turín, Bollati Boringhieri, 2002. < <

[33] Cfr. M. Ferraris, «Sono dunque penso. Ecco come Schelling ha rinnegato gli idealisti» (Existo, luego pienso. Así es cómo Schelling ha renegado de los idealistas), en el diario *La Repubblica,* 11 de febrero de 2013, https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2013/02/11/sono-dunque-penso-ecco-come-schelling-ha.html < <

[34] E. W. J. Schelling, Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, RBA, 2002. < <

[35] F. W. J. Schelling, *Clara; un diálogo sobre la muerte,* trad. de Natalia Uribe y Matías Tapia, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2015. < <

[36] F. W. J. Schelling. *Lectura de las lecciones privadas de Stuttgart (1810)* trad. de Alejandro Rojas Jiménez, Málaga, Universidad de Málaga, 2011. < <

[37] La descripción de las características fundamentales de la melancolía se ha extraído de las indicaciones contenidas en los siguientes textos: I. Starobinski, *Historia del tratamiento de la melancolía desde los orígenes hasta 1900,* Basilea, J. R. Geigy, 1962. M. Calvesi, *La melanconia di Albecht Dürer (La melancolía de Alberto Durero)*, Turín, Einaudi, 1993; R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturno y la melancolía: estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte,* trad. de María Luisa Balseiro, Madrid, Alianza, 1991. < <

[38] F. J. W. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (op. cit). <<

[39] Romano Guardini *Vom Sinn der Schwermut (El sentido de la melancolía)*, Zúrich, Verlag der Arche, 1949 < <

[40] F. J. W. Schelling. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (op. cit.) <<

[41] Para todo lo referente a la teoría de las estructuras disipativas, véase Prigogine, Ilya, Stengers, Isabelle, *La nueva alianza: metamorfosis de la ciencia* (op. cit.) < <

[42] Victor Hugo. *El hombre que ríe*, trad. de Ramón Ledesma Miranda Madrid, Edaf, 1993. < <

[43] E. W. J. Schelling. *Sistema del idealismo trascendental* (op. cit.)
< <

[44] La comparación don la imagen del Sol se recoge en los *Aforismos introductorios a la filosofía de la naturaleza*, mientras que el relativo al ser decadente y contenido, en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ellas relacionados* (op. cit.) < <

[45] F. W. J. Schelling, *Clara: un diálogo sobre la muerte* (op. cit.)
<<

[46] M. Merleau-Ponty, *La nature: notes, cours du Collège de France, Paris,* Editions du Seuil, 1995 < <

[47] Las siguientes consideraciones sobre el ánimo, el espíritu y el alma hacen referencia principalmente a las *Lecciones de Stuttgart* (op. cit.) < <

[48] G. Ceronetti, *El silencio del cuerpo,* trad. de J. A. González Sáinz, Barcelona, Acantilado, 2006. < <

[49] F. W. J. Schelling, *Las edades del mundo* (op. cit.) < <

[50] Este distinción entre el realista y el idealista representa la conocida premisa metodológca al estudio de la naturaleza fisiológica de K. Lorenz, *La otra cara del espejo: ensayo para una historia general del saber humano,* trad. de Manuel Vázquez, Barcelona, Plaza & Janés, 1973. < <

[51] W. Benjamin *El narrador*, trad. de Pablo Oyarzun, Santiago de Chile, Ediciones Metales Pesados, 2008. < <

[52] Novalis, *La enciclopedia: notas y fragmentos*. trad. de Fernando Montes, Madrid, Fundamentos, 1995. < <

[53] S. Žižek, *El resto indivisible* (op. cit.) < <

[54] R. Barthes *Diario de duelo: 26 de octubre de 1977-15 de septiembre de 1979*, trad. de Adolfo Castañón, Barcelona, Paidós, 2009. < <

[55] X. Tilliette. *Schelling, biographie (Schelling, biografía)* (op. cit.) < <

[56] La cita de J. Derrida pertenece a *Cada vez única, el fin del mundo,* trad. de Manuel Arranz. Valencia. Pretextos. 2005. < <

[57] F. W. J. Schelling, *Clara: un diálogo sobre la muerte* (op. cit.)
<<

[58] Del texto de Gustav Theodor Fechner *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode,* El librito de la vida después de la muerte), Leipzig, Insel-Verlag, 1915, sin traducción en español. En *Nanna oder Über das Seelenleben der Pflanzen (Nanna o sobre la vida emocional de las plantas)*, Fechner teoriza sobre una espiritualidad interior de las plantas a partir del nexo universal que une la naturaleza al espíritu. <<

[59] F. W. J. Schelling. *Clara, un diálogo sobre la muerte* (op. cit.)
<<

[60] F. W. J. Schelling, *Clara: un diálogo sobre la muerte* (op. cit.)
<<

[61] Honoré de Balzac, Serafita, trad. de Néstor Sánchez, Barcelona, Seix Barral, 1977 < <

[62] F. W. J. Schelling, Clara, un diálogo sobre la muerte (op. cit.) <<

[63] F. C. Oetinger Biblisches und Emblematisches Wörterbuch. (Diccionario bíblico y emblemático), Stuttgart, 1776. Traducción a partir de la obra italiana T, Griffero, *Oetinger e Schelling: teosofia e realismo biblico alle origini dell'idealismo tedesco (Oetinger y Schelling: teosofía y realismo bíblico en los orígenes del idealismo alemán),* Segrate, NIKE, 2000. < <

[64] M. Benasayag y G. Schmit, *Las pasiones tristes. Sufrimiento psíquico y crisis social* trad. de Ariel Dilon, Buenos *Aires,* Siglo XXI, 2010. < <